SCHRIFTEN
DER KÖNIGSBERGER GELEHRTEN GESELLSCHAFT
SONDERREIHE BAND 2

STUDIEN ZU SEXTUS EMPIRICUS

VON

WERNER HEINTZ

VORGELEGT VON

RICHARD HARDER

MAX NIEMEYER VERLAG
HALLE (SAALE)
1932

Printed in Germany

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Inhalt

[Die vorliegende Arbeit wurde von Dr. Werner Heintz bereits im Jahre 1914 angekündigt, die Anregung zur Beschäftigung mit Sextus durch Kalbfleisch und Geffcken reicht schon ein Jahrzehnt weiter zurück; abgeschlossen wurde die Arbeit aber erst 1921. Die damals in die Wege geleitete Drucklegung scheiterte an den Zeitverhältnissen. Der seelischen Last der Kriegs- und Nachkriegsjahre war schließlich Heintzens sensible, zu Depressionen neigende Natur, die zudem mit einem Lungenleiden zu kämpfen hatte, nicht mehr gewachsen. Er schied, trotz hoffnungsvoller neuer Arbeiten, am 20. Oktober 1924, 41 Jahre alt, aus dem Leben. Außer seinen Plotinpapieren (vgl. darüber meine Plotinübersetzung Bd. I, Leipzig 1930, S. VIII) hinterließ er mir diese Sextusarbeit, die er für den 1921 geplanten Druck fertig gemacht hatte. Ich gebe Heintzens Text wie er ist, mit unwesentlichen Kürzungen; gelegentlich verweise ich auf neuere Literatur, füge nur ganz ausnahmsweise eine eigene Bemerkung hinzu (meine Zusätze stehen in eckigen Klammern) und gebe ein Register bei.

Der Herausgeber des Sextus, Mutschmann, rühmt von Heintz schon im Jahre 1914 (Ausg. Bd. II S. XVI), daß er 'felici ingenio summaque doctrina textum Sextianum unaquaque fere pagina sanavit'. Dabei liegt die eigentliche Stärke Heintzens nicht einmal in der fertigen Emendation, die intuitiv erahnt ist und glatt und schlagend herausspringt. Vielmehr sind seine Änderungsvorschläge oft reine Experimente zur Herstellung des geforderten Sinnes. Auf den Sinn, auf die feinste, haarscharfe Nuance des Gedankens kommt es ihm an; der zufällige und unbedeutende Schriftsteller Sextus, der seine Quellen nicht mehr voll versteht, scheint oft ganz zu verschwinden, zum bloßen Kopisten klarerer und tieferer Gedanken zu werden. Trotzdem ist an den Sextustext wohl noch nie so intensive Arbeit, so scharfsinnige Kritik, geduldige Observation und subtile Interpretation gewandt worden — und wer weiß ob ihm je wieder eine solche Behandlung zuteil wird. So darf man es wohl ein Glück nennen, daß diese Untersuchungen noch durch den Druck für die Wissenschaft gerettet werden konnten.

R. Harder.]

Vorbemerkung

Im Jahre 1884 schrieb Natorp in seinen 'Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum' (S. 306): 'Der Text des Sextus ist kritischer Hilfe dringend bedürftig, und was zur Wort- und Sacherklärung, zur Quellenanalyse und zum geschichtlichen Verständnis dieses Autors abgesehen von den beiden höchst verdienstlichen Ausgaben von Fabricius und Bekker bisher geleistet worden ist, läßt sich am kürzesten dahin zusammenfassen, daß es im Verhältnis zu dem, was geleistet werden könnte und sollte, so gut wie Nichts ist'. Inzwischen ist das Studium des Sextus durch die von Mutschmann in seiner Ausgabe gebotene recensio auf eine feste Grundlage gestellt worden. Diese recensio führt zurück auf die Gestalt, die der Text in einer zwischen 800 und 1200 veranstalteten Sammlung der Schriften des Sextus angenommen hatte (cf. vol. II praef. p. X). Weiter zum Ursprünglichen vorzudringen, bleibt Aufgabe der Konjekturalkritik, welche nach Bekkers auch hier grundlegender Leistung dem Scharfsinn Mutschmanns und Kochalskys [1]) manchen glücklichen Beitrag verdankt.

Diesen Bemühungen möchte sich die nachfolgende Arbeit anreihen, die in engem Anschluß an die Mutschmannsche Ausgabe, die sie in der Hand des Lesers voraussetzt, eine größere Anzahl einzelner Stellen in der durch den Text gegebenen Reihenfolge erörtert. Die Ausführungen fußen überall auf Mutschmanns recensio und bewegen sich ausschließlich auf dem Gebiet der Interpretation des Gedankengangs und der Beobachtung sprachlicher Ausdrucksgewohnheit. Ein Teil der hier vorgetragenen Konjekturen ist bereits in der Mutschmannschen Ausgabe veröffentlicht: für sie soll im folgenden, soweit es erforderlich oder wünschenswert scheint, eine nachträgliche Begründung geboten werden, wie sie vol. II praef. p. XVII in Aussicht gestellt wird. In weit überwiegender Anzahl werden neue Emendationsversuche mitgeteilt, die vor und

---

[1]) De Sexti Empirici adv. logicos libris quaest. criticae, Marburg. Diss. 1911.

nach dem Erscheinen der Ausgabe in langjähriger Beschäftigung mit dem Text entstanden sind.

Wer an Sextus erst herantritt oder ihn nur gelegentlich aufschlägt, wird bei dem Fehlen grober Anstöße in der Überlieferung zunächst leicht den Eindruck haben, daß der Text ziemlich unversehrt auf uns gekommen sei, zumal eine gewisse wasserklare Durchsichtigkeit, die epigonenhafte Breite, die Flachheit des geistigen Niveaus nicht eben zum Verweilen auffordern. Demgegenüber möchten meine Erörterungen zeigen, wieviel kritische Probleme dem langsam Lesenden auch hier noch sichtbar werden, wieviel Lücken, Glosseme, Wortverwechslungen, falsche Konjekturen im überlieferten Text u. ä. durch genaues Verfolgen der Gedankenführung noch aufzudecken sind. Dabei steht die Interpretation zwar zunächst im Dienste der Textkritik, doch zeigt es sich oft genug, daß gerade die Textkritik zu einem tieferen geschichtlichen Verständnis hinführt.

Hypoth. I

4, 26 ff. [1]) halte ich die Worte *ἢ 'καθ' οἱονδήποτε τρόπον φαινομένων τε καὶ νοουμένων', ἵνα μὴ ζητῶμεν πῶς φαίνεται τὰ φαινόμενα ἢ πῶς νοεῖται τὰ νοούμενα, ἀλλ' ἁπλῶς ταῦτα λαμβάνωμεν* für ein Glossem. Als ein solches verraten sie sich vor allem durch die nachlässige stilistische Verbindung mit dem Vorhergehenden. Nachdem der Autor in V. 19 ff. ausdrücklich nur zwei mögliche Deutungen des *καθ' οἱονδήποτε τρόπον* unterschieden hatte, sofern die Worte entweder auf *δυνάμει* oder auf *ἀντιθετικὴ* bezogen werden könnten, wird er schwerlich noch eine dritte Deutung, welche die Worte auf *φαινομένων τε καὶ νοουμένων* bezieht, in einer so nachtragsmäßig-notizenhaften Weise angereiht haben, als ob er ihre Erwähnung anfänglich nicht vorgesehen hätte. Bei einer Randbemerkung ist dagegen die notizenhafte Anknüpfung mit dem bloßen *ἢ* völlig verständlich. Hinzu kommt noch, daß diese dritte Deutung auch inhaltlich sehr wunderlich wirkt, denn das *ζητεῖν πῶς φαίνεται τὰ φαινόμενα ἢ πῶς νοεῖται τὰ νοούμενα* ist ein ganz erkünsteltes Problem, von dem bei Sextus sonst niemals die Rede ist.

4, 30: *οὐχὶ πάντως ⟨κατ'⟩ ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν* (cf. p. 45, 19; Diog. Laert. VII § 73) oder *πάντως ⟨τοὺς κατ'⟩ ἀπόφασιν* (cf. p. 4, 31; 45, 17). Um ein kakophonisches *τοὺς κατὰ κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν* zu vermeiden, wie es sich bei der an sich nächstliegenden Voranstellung der *κατάφασις* (cf. p. 43, 5) ergeben hätte, hat Sextus der *ἀπόφασις* die erste Stelle gegeben (vgl. z. d. St. adv. log. II § 87—90).

7, 10: *οἷον ⟨ὅτι μὲν⟩ φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι, τοῦτο συγχωροῦμεν· (γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς·) εἰ δὲ καὶ κτλ.*, cf. V. 6 f.

8, 25—30. V. 25 *καὶ ⟨γὰρ⟩ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ* . . . V. 27 ff. *ἅπερ κτησάμενος καὶ πλείοσι* (*et pluribus* T) *ταραχαῖς*

---

[1]) Seiten und Zeilen Bekkers (bei Mutschmann am inneren Rande angegeben).

hyp. I *περιπίπτει διά τε τὸ παρὰ λόγον καὶ ἀμέτρως ἐπαίρεσθαι καὶ φοβούμενον τὴν μεταβολὴν πάντα πράσσειν, ἵνα μὴ ἀποβάλῃ κτλ.* — Bekker beginnt mit *καὶ φοβούμενος*, Mutschmann mit *διά τε τὸ* einen neuen Satz, aber p. 176, 28—177, 1; 568, 32 ff.; 574, 22—32 zeigen, daß *διά τε τὸ . . . πράσσειν, ἵνα μὴ ἀποβάλῃ* die zweigliedrige Begründung zu *περιπίπτει* bildet (vgl. auch p. 49, 2 ff.).

10, 4 kann ich Mutschmann nicht zustimmen, wenn er das von T gebotene *κατασκευάζοντι* in den Text setzt. Daß der Schnee weiß ist, braucht nicht erst bewiesen [1]) zu werden, sondern ist unmittelbares *φαινόμενον* und wird hier ja auch als das Beispiel eines solchen angeführt. Das Charakteristische an dem Verfahren des Anaxagoras ist eben, daß er der sinnlichen Evidenz eine syllogistische Reflexion entgegenstellt; er bestreitet durch seinen *λόγος* die Evidenz selber [2]), nicht einen Philosophen, der sie vertritt, oder gar erst seinerseits durch einen *λόγος* beweist, wie man es sich nach dem *κατασκευάζοντι* vorstellen müßte. Man vergleiche p. 115, 1 ff.: *καὶ τοιούτους τινὰς ἀθροίσας ὕθλους* (wie unter anderm den Syllogismus vom schwarzen Schnee, cf. p. 114, 32 ff.) *συνάγει τὰς ὀφρῦς καὶ προχειρίζεται τὴν διαλεκτικήν, καὶ πάνυ σεμνῶς ἐπιχειρεῖ κατασκευάζειν ἡμῖν δι' ἀποδείξεων συλλογιστικῶν, ὅτι γίνεταί τι, καὶ ὅτι κινεῖταί τι, καὶ ὅτι ἡ χιὼν ἐστι λευκή, καὶ ὅτι κέρατα οὐκ ἔχομεν, καίτοι γε ἀρκοῦντος ἴσως τοῦ τὴν ἐνάργειαν αὐτοῖς ἀντιτιθέναι πρὸς τὸ θραύεσθαι τὴν διαβεβαιωτικὴν θέσιν αὐτῶν διὰ τῆς ἐκ τῶν φαινομένων ἰσοσθενοῦς αὐτῶν ἀντιμαρτυρήσεως.* Diese Ausführung [3]) zeigt deutlich, daß das *κατασκευάζοντι* an unserer

---

[1]) Für die Bedeutung von *κατασκευάζειν* vgl. z. B. p. 37, 17. 37, 22 ff. 38, 23 f. 45, 16 ff. 69, 22. 646, 13. 700, 3.

[2]) Cf. Cicero Acad. prior. § 100 (p. 124, 7 ff. Plasberg): *faciliorque erit* (sc. der akademische *σοφός*) *ut albam esse nivem probet quam erat Anaxagoras, qui id non modo ita esse negabat, sed sibi, quia sciret aquam nigram esse unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem.*

[3]) Cf. auch p. 131, 10. 485, 19 f. 486, 6 f. 488, 26 ff. 489, 2 ff. — In der Erörterung p. 488, 26—490, 12 wird allerdings der bloße Hinweis auf die *ἐνάργεια* als ein *λόγος* bezeichnet (p. 488, 27), welcher dem die Bewegung wegbeweisenden *λόγος* gegenübertritt, und ebenso p. 490, 8 die Begründung der Existenz der *κίνησις* auf die *ἐνάργεια* als *κατασκευὴ τοῦδε τοῦ μέρους*. Aber trotz dieser Wendung, die hier durch den Zusammenhang nahegelegt ist, bleibt doch der Grundgedanke auch hier der, daß *λόγος* und *ἐνάργεια*, *νοούμενον* und *φαινόμενον* als solche sich widerstreitend gegenüberstehen. Wo es darauf ankommt, diesen Grundgedanken scharf hervorzuheben, wird jene Wendung vermieden (cf. 131, 10. 486, 6 f.). Eben dies

Stelle eine falsche und störende Gedankenwendung in den Text hineinbringen würde. Ganz anders liegt die Sache bei dem *κατασκευάζοντα* in p. 9, 30, wo es sich um den Gegensatz zweier *νοούμενα*, d. h. beweisbedürftiger Sätze, handelt und wo dementsprechend dem *κατασκευάζοντα* in p. 10, 2 ein gleichbedeutendes *συνάγωμεν* gegenübersteht. Unter dem Einfluß dieses *κατασκευάζοντα* wird das *κατασκευάζοντι* bei T entstanden sein.

10, 5a: cf. zu p. 353, 12.

16, 1 f. Der Satz *ἐκ περιουσίας δὲ καὶ συγκρίνομεν τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ φαντασίαν* bietet ein, wie es scheint, noch von niemand bemerktes Problem. Er bildet den Übergang vom ersten Tropos (§ 40—61) zu der an diesen angehängten Ausführung über den Hund (§ 62—78), über deren Zweck und Sinn im Zusammenhang seiner Darstellung sich Sextus in § 62 und 63 ausspricht. Liest man aber, vom ersten Tropos herkommend, diese beiden Paragraphen, so wird man günstigstenfalls erst aus dem letzten Satz (V. 10 ff.) eine Ahnung davon bekommen, was diese Ausführung über den Hund eigentlich bezweckt, und der Abschluß in § 76—78 mag dann später weitere Aufklärung in demselben Sinne bringen. Hingegen der erste Satz p. 16, 1 f. muß den aufmerksamen Leser enttäuschen, denn wenn Sextus sagt: 'zum Überfluß wollen wir auch eine *σύγκρισις* der sogenannten unvernünftigen *ζῷα* mit dem Menschen in bezug auf die *φαντασία* vornehmen', so ist nicht einzusehen, inwiefern er damit etwas anderes tut als was er bereits bei der Entwicklung des ersten Tropos fortwährend getan hatte. Der erste Tropos gründet sich auf die *παραλλαγὴ τῶν ζῴων*, dabei sind die Menschen natürlich mit eingeschlossen, nur daß die Betrachtung nicht wie im zweiten Tropos auf sie beschränkt wird, sondern sie als eine Art der *ζῷα* mit allen andern Arten in eine Reihe gestellt werden. Und wenn nun gezeigt wird, daß die verschiedenen *ζῷα* infolge ihrer *παραλλαγή* wahrscheinlich verschiedene Vorstellungen von den Dingen haben, so kann dies für das Problem der menschlichen Erkenntnis ja auch nur dann etwas bedeuten, wenn die Darlegung zu dem Schluß kommt, daß irgend ein Vorzug der menschlichen Vorstellungen vor denen der anderen *ζῷα* nicht zu begründen ist. So verfährt Sextus denn auch tatsächlich (cf. p. 12, 16 f. 13, 5.

---

gilt auch von unserer Stelle, wo das *κατασκευάζοντι* die durch den Zusammenhang geforderte Hervorhebung der reinen Phänomenalität zerstören würde.

hyp. I 14, 17. 19. 20 und besonders den Schluß § 59—61). Was ist aber dies anderes als ein *συγκρίνειν τὰ ἄλογα καλούμενα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ φαντασίαν* (vgl. z. B. p. 367, 22, wo gerade das Verfahren der 10 Tropen als ein *συγκρίνειν τὰ φαινόμενα αὐτὰ ἑαυτοῖς* charakterisiert wird)? Diese Frage muß sich der Leser von p. 16, 1 f. notwendig stellen, er erfährt also aus diesem Satze jedenfalls nicht deutlich, was nun eigentlich Neues *ἐκ περιουσίας* geschehen soll. Liest er dann weiter, so bringen die nächsten Sätze immer noch keine Aufklärung. Wir hören nur, daß es sich um einen Scherz handelt, daß sonst von den Skeptikern (*οἱ μὲν οὖν ἡμέτεροι* p. 16, 4/5) bei dieser *σύγκρισις* alle *ἄλογα ζῷα* mit den Menschen verglichen werden, daß aber Sextus, weil die Dogmatiker dies für ungerecht (*ἄνισον*) erklären, den Scherz noch weiter treiben und nur den Hund mit dem Menschen vergleichen will[1]). Der folgende Satz endlich bringt eine Äußerung über den Zweck: *εὑρήσομεν γὰρ καὶ οὕτω μὴ λειπόμενα ἡμῶν τὰ ζῷα περὶ ὧν ὁ λόγος ὡς πρὸς τὴν πίστιν τῶν φαινομένων*, d. h. Sextus verspricht, auch die *σύγκρισις* von Mensch und Hund allein werde ergeben, daß die sogenannten *ἄλογα ζῷα* den Menschen in bezug auf die Zuverlässigkeit der *φαινόμενα* nicht nachstehen. Es folgt nun die Beweisführung dafür, daß der Hund uns in der *αἴσθησις* übertrifft und den *λόγος* ebenso wie wir besitzt, also der intellektuellen Fähigkeit nach nicht hinter dem Menschen zurücksteht; sie schließt

[1]) Nicht ohne weiteres klar ist die Bedeutung des *ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος* (cf. 78, 26. 185, 25). Stephanus und Pappenheim verbinden es mit *ἐπὶ πλέον παίζοντες*; Stephanus: 'vos ut ampliorem etiam quam satis sit illudendi illis materiam habeamus, non ultra unum animal progrediemur'; Pappenheim: 'so wollen wir, zum großen Überfluß den Scherz etwas weiter treibend, die Rede auf ein einziges Tier beschränken'. Mir scheint richtiger, das *ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος* zu *ἐπὶ ἑνὸς ζῴου στήσομεν τὸν λόγον* zu ziehen. Die Beweise der skeptischen Vorgänger des Sextus, welche die Gesamtheit der *ἄλογα ζῷα* mit dem Menschen verglichen, waren bereits, logisch angesehen, überflüssig und wurden nur scherzeshalber vorgetragen. Aber die Dogmatiker hatten dies Verfahren als *ἄνισον* getadelt. Ihren Bedenken nachgebend, sagt Sextus, wolle er, nun vollends zum Überfluß (weil seine Argumentation nun nicht bloß in Beziehung auf den ersten Tropos, sondern obendrein auch noch in Beziehung auf die schon von seinen Vorgängern vollzogene *σύγκρισις* überflüssig ist), indem er den Scherz noch weiter treibe, sich auf ein einziges *ζῷον*, und zwar das allergewöhnlichste, beschränken. Denn diese den Dogmatikern entgegenkommende Erschwerung seiner Beweisaufgabe nehme derselben nichts von ihrer Lösbarkeit und gebe Gelegenheit, die Dogmatiker nur um so lächerlicher zu machen.

mit dem Ergebnis: *οὐκ ἂν ἀπιστότερα ἡμῶν εἴη* (sc. *τὰ καλούμενα ἄλογα ζῷα*) *κατὰ τὰς φαντασίας* (p. 18, 23). Dann versichert Sextus (p. 18, 30 ff.): er habe diese *σύγκρισις*, wie er schon vorher bemerkt habe (nämlich p. 16, l. 7), zum Überfluß vollzogen, da er bereits vorher[1]) (nämlich p. 15, 9—32) hinreichend gezeigt habe, daß wir unsere Vorstellungen denen der Tiere nicht vorziehen dürften. Sodann fährt er (p. 19, 1) fort: *πλὴν ἀλλ' εἰ μή ἐστιν ἀπιστότερα τὰ ἄλογα ζῷα ἡμῶν πρὸς τὴν κρίσιν τῶν φαντασιῶν κτλ.* Auch dieser Satz bestätigt, daß es sich in der *σύγκρισις* um die *πίστις* handelt, denn er besagt: auch vor der *σύγκρισις* stand schon fest, daß ein Recht zum *προκρίνειν* der menschlichen *φαντασίαι* vor den tierischen nicht besteht, die *σύγκρισις* war also eigentlich überflüssig; indessen da sie ergeben hat, daß die Tiere nicht *ἀπιστότερα* sind als der Mensch in bezug auf die Beurteilung der *φαντασίαι*, so wird auch von dieser Seite her dasselbe Resultat erreicht. In § 79 geht Sextus zum zweiten Tropos über, dort ist noch bemerkenswert der Satz p. 19, 9 f.: *ἵνα γὰρ καθ' ὑπόθεσιν καὶ συγχωρήσῃ τις πιστοτέρους εἶναι τῶν ἀλόγων ζῴων τοὺς ἀνθρώπους, εὑρήσομεν κτλ.* Das bezieht sich zweifellos wieder auf die *σύγκρισις*, deren Ergebnis hier hypothetisch als nicht vorhanden vorausgesetzt wird. Dann aber folgt aus diesen Worten besonders klar, daß die *σύγκρισις* sich gegen den dem ersten Tropos entgegengestellten Einwand richtete, man dürfe Tiere und Menschen nicht auf eine Stufe stellen, ihre Vorstellungen widersprächen sich zwar, aber die Menschen seien *πιστότεροι* als die Tiere. Diesem Einwand gegenüber weist die *σύγκρισις* am Beispiel des Hundes nach, daß die Tiere nicht weniger glaubwürdig sind als der Mensch, indem sie zeigt, daß der Hund an intellektueller Begabung dem Menschen nicht nachsteht. Natürlich soll daraus folgen, daß bei gleicher Glaubwürdigkeit von Tieren und Menschen der Widerspruch zwischen ihren Vorstellungen in voller Kraft und Geltung bleibt und zur *ἐποχή* führt. Das Neue, was die *σύγκρισις* bringt, ist also die Frage nach der Glaubwürdigkeit. Blicken wir nun einmal auf den Satz zurück, in welchem die *πίστις* zuerst auftrat (p. 16, 10—12), so müssen wir zunächst sagen, daß aus diesem Satz der besondere Gedanke

[1]) Mutschmann streicht dieses *ἔμπροσθεν* und verwendet dafür *ἐν τούτοις*, weil er das *ἱκανῶς δείξας*, offenbar mißverstehend, auf die *σύγκρισις* selber (§ 64—77) bezieht. Es geht aber auf p. 15, 9—32 und begründet das *ἐκ περιόντος* in p. 18, 32. Auch an dieser falschen Auffassung ist ohne Zweifel die Unklarheit des Anfangssatzes p. 16, 1 f. mitschuldig.

hyp. I der σύγκρισις nur erst in ziemlicher Unbestimmtheit zu entnehmen war. Denn die Worte ὡς πρὸς τὴν πίστιν τῶν φαινομένων kann man, von der Lektüre des ersten Tropos herkommend, recht gut ganz im Sinne von p. 15, 9—32 verstehen [1]). Sie nötigen an und für sich noch keineswegs dazu, die σύγκρισις auf die Glaubwürdigkeit im moralisch-intellektuellen Sinne zu beziehen, um die es sich tatsächlich handelt. Aber dieser Satz (p. 16, 10—12) soll ja auch nicht die erste Orientierung geben, vielmehr weist er deutlich zurück auf eine frühere entscheidende Äußerung über den Sinn der σύγκρισις; diese kann aber nur in dem Anfangssatz (p. 16, 1 ff.) zu suchen sein, wo wir sie gerade vermißten. Wir sehen jetzt, daß es der Begriff der Glaubwürdigkeit ist, der in dem Anfangssatz fehlt, der aber notwendig in ihn hineingehört. Hieße es in dem Anfangssatz: „wir vergleichen Tiere und Menschen auch in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit", so würde auch das folgende καὶ γὰρ καταπαίζειν τῶν δογματικῶν οὐκ ἀποδοκιμάζομεν sich viel natürlicher anschließen. Denn während man jetzt das καὶ γὰρ καταπαίζειν nur auf das ἐκ περιουσίας beziehen kann, welches indessen lediglich die logische Überflüssigkeit bezeichnet (cf. p. 18, 32 ff., s. auch p. 18, 22), würde durch den Begriff der Glaubwürdigkeit sogleich klar sein, inwiefern es sich um einen Scherz handelt. Das Scherzhafte liegt nämlich einerseits in der Einführung des halbmoralischen Gesichtspunkts der Glaubwürdigkeit in die Frage nach dem Wahrheitswert der Vorstellungen, die mit der πίστις im moralischen Sinne nichts zu tun hat, andrerseits darin, daß die Behauptung der gleichen moralisch-intellektuellen Glaubwürdigkeit der ἄλογα ζῷα mit den Menschen an und für sich nicht ernst gemeint sein kann, endlich darin, daß die Skeptiker die gleiche Glaubwürdigkeit von Menschen und Tieren nur deshalb beweisen, um schließlich in der conclusio beide für gleich unglaubwürdig zu erklären. — Aus allen diesen Gründen möchte ich vermuten, daß in p. 16, 1 f. ursprünglich der Begriff der Glaubwürdigkeit irgendwie bezeichnet war. Vielleicht hieß es geradezu κατὰ ἀξιοπιστίαν (das Wort ἀξιοπιστία z. B. p. 361, 28) anstatt κατὰ φαντασίαν.

Wollte man die Schwierigkeit durch bloße Interpretation lösen, so müßte man glaubhaft machen, daß der neue Gesichtspunkt

[1]) Der Begriff des πιστεύειν kommt auch in der Darstellung der folgenden Tropen noch gelegentlich vor (s. p. 21, 16; p. 25, 5 f.), aber ohne in solcher Art als ein besonderer Gesichtspunkt hervorgehoben zu werden wie hier in der σύγκρισις.

dieses Abschnitts in dem durch καὶ so stark hervorgehobenen συγκρίνομεν (cf. auch p. 18, 31) schon an und für sich hinreichend bezeichnet sei. Doch wüßte ich nicht, wie das συγκρίνειν zu einer solchen Prägnanz kommen sollte, daß das ganz bestimmte Moment der Glaubwürdigkeit, bzw. der intellektuellen Begabung, worauf sich die σύγκρισις bezieht, schon implicite darin enthalten wäre. Auch an anderen Stellen, wo Sextus das Wort συγκρίνειν gebraucht (p. 367, 22. 738, 22), ist davon nichts zu bemerken. Wenn es heißt (nach unserer Hypothese) . . . καὶ συγκρίνομεν . . . κατὰ ἀξιοπιστίαν anstatt, wie man erwarten könnte, . . . καὶ κατὰ ἀξιοπιστίαν συγκρίνομεν, so erklärt sich das hinreichend daraus, daß das συγκρίνειν κατὰ ἀξιοπιστίαν als einheitlicher Begriff zusammengefaßt ist. Hinzu kommt aber noch, daß Sextus für sich selbst diese Ausführung, vielleicht der Schultradition gemäß, mit dem Titel 'σύγκρισις der ἄλογα ζῷα mit dem Menschen' auszuzeichnen scheint (cf. p. 18, 31 f.). Wenn aber bei dieser Titelfassung der Beziehungspunkt des συγκρίνειν der Kürze halber unausgedrückt bleiben konnte, so ist das Entsprechende doch für den orientierenden Einleitungssatz unmöglich. Tatsächlich tritt ja auch das κατὰ φαντασίαν hinzu, an dessen Stelle jedoch eben ein anderer Begriff zu erwarten ist.

16, 22 f. bieten die griechischen Hss. τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη. Danach würden diese Worte eine Einheit bilden: es wäre darin von einem einzigen und zwar dem dritten und letzten Betätigungsmoment des λόγος ἐνδιάθετος die Rede. Diese Auffassung finden wir denn auch z. B. von Fabricius und Pappenheim vertreten, und schon Stephanus übersetzt: *et in assequendis naturae suae congruentibus virtutibus, quae ad affectus pertinent.* Allein den so verstandenen Worten dürfte schwerlich ein klarer Sinn abzugewinnen sein [1]); vor allem aber zeigt die folgende Ausführung (p. 16, 23 ff.) deutlich, daß es sich vielmehr um vier Momente handelt, und daß das Moment der ἀρεταί mit dem die πάθη betreffenden schlechterdings nichts zu tun hat. Beide stehen völlig gesondert nebeneinander (cf. p. 16, 28 ff. 17, 16 ff. 29 ff.). Dieser Selbständigkeit des Moments der πάθη entspricht die Lesart von T: *et in eo quod est circa passiones.* T scheint hiernach etwa vorauszusetzen: καὶ τῷ περὶ τὰ πάθη, nicht, wie Mutschmann annimmt, καὶ τῶν περὶ

[1]) Man vergleiche die erkünstelte Erklärung des Fabricius: 'et in virtute moderandi impetus bono obtinendo contrarios et naturales facultates suas intelligendi et ad bonum illis utendi'.

hyp. I τὰ πάθη. Mutschmann beruft sich für diese Textgestaltung auf p. 17, 17: ἀλλὰ καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ἀντιληπτικός τέ ἐστιν καὶ παραμυθητικός (cf. V. 29 f.: καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ἀντιληπτικὸν καὶ παραμυθητικὸν). Danach handelt es sich bei dem Moment der πάθη um die Wahrnehmung (ἀντίληψις) und heilende Behandlung der eigenen πάθη. Dennoch ist es voreilig, wenn Mutschmann daraufhin das τῶν περὶ τὰ πάθη durch bloßes καὶ an das τῇ ἀντιλήψει τῶν .... ἀρετῶν anschließt. Denn abgesehen davon, daß dann wohl ein einfaches καὶ τῶν παθῶν zu erwarten wäre, und daß die Heilung der πάθη, welche neben ihrer Wahrnehmung von wesentlicher Bedeutung ist, ganz übergangen wäre, käme diese Lösung jedenfalls nur dann in Betracht, wenn es sich bei den ἀρεταί ebenfalls um ihre Wahrnehmung handelte. Dies wäre indessen ersichtlich sinnlos, und obendrein können wir auch hier wieder der näheren Ausführung entnehmen, daß keineswegs die 'Wahrnehmung der Tugenden', sondern ihre Aneignung und ihr Besitz gemeint ist (p. 16, 28 ff. p. 17, 30). Gesetzt nun auch, ἀντίληψις könne an und für sich auch 'Aneignung' bedeuten [1], so kann es doch hier unmöglich gleichzeitig in Beziehung auf die ἀρεταί 'Aneignung' und in Beziehung auf die πάθη 'Wahrnehmung' heißen. Selbst wenn das Wort ἀντίληψις in der Formel zweimal hintereinander aufträte, wäre ein solcher Bedeutungswechsel undenkbar. Nun ist aber p. 18, 3 von der ἀνάληψις τῶν ἀρετῶν die Rede, und zwar offenbar unter Anspielung auf das vorher erörterte Moment der ἀρεταί, und andrerseits tritt in der Erläuterung des πάθη-Moments ἀντιληπτικός in der Bedeutung 'wahrnehmungsfähig' auf. Und diese Verwendung der beiden Worte entspricht einem bekannten, auch bei Sextus vielfach vorkommenden Sprachgebrauch [2], während ἀντίληψις τῶν ἀρετῶν im Sinne von 'Aneignung der Tugenden' überhaupt nicht ernsthaft in Betracht kommen kann. Es kann daher kaum ein Zweifel sein, daß das Moment der ἀρεταί auch schon in der Aufzählung p. 16, 22 als ἀνάληψις τῶν .... ἀρετῶν bezeichnet war. Damit wird die Mutschmannsche Lesung hinfällig, aber auch die

[1]) Pappenheim übersetzt 'Erlangung', Stephanus 'in assequendis ... virtutibus'.

[2]) Für ἀντίληψις = Wahrnehmung vgl. p. 12, 11. 23, 11, ferner Bekkers index s. v. ἀντιλαμβάνεσθαι und ἀντιληπτικός (s. über die Bedeutungsentwicklung des Wortes Diog. Oenoand. frg. ed. William praef. p. XXVsq.); für ἀνάληψις = Aneignung vgl. p. 9, 6. 55, 3. 54, 13. 62, 24. 27. 167, 24. 600, 17. 656, 30; sonst z. B. Porphyr de abstin. III 10 p. 199, 23. 200, 3 Nauck.

von uns oben in Erwägung gezogene 'Lesart' von T zeigt sich jetzt als unzulänglich; denn auch wenn man mit T καὶ τῷ περὶ τὰ πάθη schreiben wollte, müßte zum mindesten noch das ἀντιλήψει nach p. 18, 3 in ἀναλήψει geändert werden. Und selbst damit wäre immer noch kein befriedigender Text erreicht. Denn es ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß nach einer so klaren und bestimmten Bezeichnung der drei ersten Momente das vierte durch dieses kurze und unbestimmt andeutende καὶ τῷ περὶ τὰ πάθη erledigt werden sollte, zumal in einer allem Anschein nach stereotypen stoischen Schulformel [1]). Übrigens könnte das καὶ τῷ περὶ τὰ πάθη selbst nachträglich kaum im Sinne der später gegebenen Erklärung verstanden werden. Dagegen macht es diese spätere Erklärung äußerst wahrscheinlich, daß das Moment der πάθη auch schon in der Aufzählung selber den drei andern analog als ἀντίληψις καὶ παραμυθία τῶν οἰκείων [2]) παθῶν beschrieben wurde. Nimmt man nun an, daß diese Angabe durch ein Versehen ausgefallen ist, so ist leicht begreiflich, wie auf Grund der folgenden Darlegung das vierte Moment vermißt werden mußte und wie infolgedessen die Randbemerkung τῷ περὶ τὰ πάθη entstand. Danach würde etwa zu lesen sein: τῇ ἀντιλήψει ⟨καὶ παραμυθίᾳ (oder θεραπείᾳ) τῶν οἰκείων παθῶν, τῇ ἀναλήψει⟩ τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν [τῶν περὶ τὰ πάθη]. Gegen diese Lösung mit ihrer Umdrehung der Reihenfolge spricht nur das Eine: daß auch in der folgenden Erörterung die πάθη auf die ἀρεταί folgen; allein am Ende ist dies Bedenken doch nicht ausschlaggebend; denn in der Schlußzusammenfassung (p. 17, 26 ff.) folgen wieder die ἀρεταί auf die πάθη, und vielleicht ist diese Anordnung auch aus inneren Gründen für die stoische Formel wahrscheinlicher, weil sie dann eine Steigerung von den niederen Funktionen des ἐνδιάθετος λόγος bis zum krönenden Abschluß durch die ἀνάληψις ἀρετῆς erkennen läßt [3]).

[1]) Man vgl. etwa die Formel p. 8, 1—5.

[2]) Vgl. p. 45, 10.

[3]) Die stoische Unterscheidung des λόγος προφορικός und ἐνδιάθετος wird zwar noch sonst öfter erwähnt, so z. B. bei Philo de animalibus adv. Alex. p. 171 Aucher (= SVF. II 734); Albin. introd. in Plat. dialog cap. 2 init.; Plutarch. de sollert. anim. p. 961 B/C und besonders 966 B; Plotin. Enn. I 2, 3 p. 53, 18 ff. Volkm. V 1, 3 p. 164, 20 ff.; Porphyr. de abstin. III cap. 2 init. und cap. 7 init. Doch findet sich, soviel mir bekannt, nirgends eine andere Wiedergabe der von Sextus angeführten Formel über die Momente des λόγος ἐνδιάθετος noch läßt sich mittelbar etwas darüber erschließen; vgl. Georg Tappe: De Philonis libro qui inscr. Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα quaest. sel., Götting. Diss. 1912

hyp. I **17, 31** fordert der Gedankengang (insbesondere V. 30f.: *ἐν οἷς κεῖται ἡ τελειότης τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου*) *κατὰ τοῦτον* statt *κατὰ τοῦτο*. Pappenheim übersetzt: 'so möchte demzufolge der Hund wohl vollkommen sein'. Aber das *κατὰ τοῦτο* könnte höchstens mit Stephanus als Einschränkung des *τέλειος* verstanden werden: 'insoweit vollkommen', nämlich: sofern er den *λόγος ἐνδιάθετος* besitzt, zu welchem, um ihn ohne Einschränkung 'vollkommen' zu machen, noch der *λόγος προφορικός* hinzutreten müßte (vgl. das *κατὰ τοῦτο* p. 53, 12. 21). Allein das Beweisziel (cf. § 65 ff.) ist nicht, daß der Hund schlechtweg oder in bestimmter Beziehung 'vollkommen' sei, sondern daß er den *λόγος ἐνδιάθετος* nach dessen sämtlichen Wesensmerkmalen besitze. Sextus hätte also schreiben können: *τέλειον ἂν ἔχοι τοῦτον ὁ κύων* (cf. p. 62, 26f.: *ὁ τὸν λόγον ἔχων τέλειον*), zieht aber hier das damit gleichbedeutende *τέλειος ἂν εἴη κατὰ τοῦτον ὁ κύων* vor (cf. p. 62, 23f.: *οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὁ μὴ ἐπιστήμην ἤδη τελείαν ἀνειληφὼς καὶ ἐν τῷ λόγῳ τέλειος ὤν*). Das *κατὰ τοῦτο* ist falsch, weil es auf jeden Fall voraussetzen würde, daß es sich irgendwie um die *τελειότης* des Hundes (anstatt um die *τελειότης* des *ἐνδιάθετος λόγος* in dem Hunde) handle.

20, 16 sind die Worte *τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς κειμένων* als Glossem zu streichen. Sie passen schon rein stilistisch schlecht zu der Formel *ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν* (cf. p. 123, 27 f.), sind aber auch sachlich falsch; denn die Beispiele für die Idiosynkrisieen, die Sextus § 81—84 anführt, stammen schwerlich gerade alle aus den Schriften 'dogmatischer Philosophen'; sollte es bei einigen der Fall sein, so wäre das rein zufällig (s. p. 20, 12 ff.). Denn diese Notizen hängen jedenfalls mit dem Dogmatismus der betreffenden Philosophen in keiner Weise zusammen. Die Worte sind wahrscheinlich eine Randvariante zu V. 21 f. *τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς λεγομένων*.

---

p. 22 ff. Am ehesten ließe sich noch die Aufzählung von Merkmalen des *λόγος* bei Plutarch l. c. p. 966 B vergleichen. Dort tritt auch die *ἀρετή* auf, aber nach der mir wahrscheinlichen Lesung Bernardakis' steht sie nicht mit den übrigen Momenten in einer Reihe, sondern es werden in ihnen allen verschiedene *ἐμφάσεις ἀρετῆς* gesehen (cf. p. 970 E): *καθόλου δέ, ἐπεὶ δι' ὧν οἱ φιλόσοφοι δεικνύουσι τὸ μετέχειν λόγου τὰ ζῷα, προθέσεις [εἰσὶ] καὶ παρασκευαὶ καὶ χάριτες εὖ παθόντων καὶ μνησικακίαι πρὸς τὸ λυπῆσαν, ἔτι δ' εὑρέσεις τῶν ἀναγκαίων, ἐμφάσεις ⟨εἰσὶν⟩ ἀρετῆς, οἷον ἀνδρείας κοινωνίας ἐγκρατείας μεγαλοφροσύνης, σκοπῶμεν κτλ.* Die *θεραπεία* der *πάθη* fehlt dieser Aufzählung ganz, doch wird sie später (p. 974 A—D) ausführlich mit Beispielen belegt.

22, 29 f. ist nicht mit Mutschmann hinter *διατρίβωμεν*, sondern mit Bekker hinter *συγγραφῆς* zu interpungieren; cf. p. 127, 26 ff.: *τὸ μὲν πρὸς ἑκάστην λέγειν εἰδικῶς νῦν παραιτησόμεθα διὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς συγγραφῆς, δυνάμει δὲ πρὸς πάσας ἀντεροῦμεν*. Mutschmann bezieht anscheinend die *πρόθεσις* fälschlich auf den Inhalt anstatt auf die Form, das literarische *γένος* der Schrift. Das veranlaßt ihn zu der falschen Interpunktion und im Zusammenhang damit zu der völlig grundlosen Streichung von *τοῦ τρόπου*: denn der *τρόπος* ist eben der *ὑποτυπωτικὸς χαρακτήρ* (cf. p. 55, 26. 137, 30). Aber auch wenn *τοῦ τρόπου* nicht dastünde, wäre *διὰ συγγραφῆς* von der literarischen Form zu verstehen und zu *διατρίβωμεν* zu ziehen (cf. p. 133, 30).

22, 33 ist das *μόνας* neben *ὄντως* unerträglich; es ist entweder zu streichen oder durch *πάσας* zu ersetzen. Denn durch das *ὄντως* ist indiziert, daß das *πότερόν ποτε ταύτας . . . ἔχει τὰς ποιότητας* nur zu dem ersten der beiden folgenden Glieder (dem *ἢ μονόποιον μέν . . . . φαίνεται*) in Gegensatz steht (dem *ὄντως* tritt das *φαίνεται* gegenüber). Vor dem zweiten Gliede hätte wieder eingesetzt werden können mit einem *ἢ πότερόν ποτε ταύτας μόνας ἔχει τὰς ποιότητας*, aber dann wäre etwa fortzufahren gewesen: *ἢ καὶ πλείονας τούτων αἳ ἡμῖν οὐχ ὑποπίπτουσιν* (cf. p. 23, 29 ff.). Statt dessen wählt Sextus hier eine andere Fassung, die (besonders durch das *τῶν φαινομένων* und das *ἡμῖν δ' οὐχ ὑποπίπτουσί τινες αὐτῶν*) ein vorhergehendes *ἢ πότερον ταύτας μόνας ἔχει* überflüssig macht. Eine Zurückbeziehung des *ἢ καὶ πλείονας μὲν κτλ.* auf p. 22, 32 f. *πότερόν ποτε ταύτας . . . ἔχει τὰς ποιότητας* ist damit natürlich erst recht ausgeschlossen, dann aber auch das *μόνας*, welches diese Zurückbeziehung vorbereiten würde. Das *μόνας* muß einer Verkennung das wahren Aufbaus der Periode entsprungen sein, nach welchem nicht dem éinen Anfangsglied *πότερόν ποτε ταύτας . . . ἔχει τὰς ποιότητας* zwei analog (mit *μὲν-δὲ*) gebaute Gegensatzglieder gegenübertreten, wie es auf den ersten Blick scheint, sondern der Frage *πότερον . . . . ἢ . . . . φαίνεται* ein zweites gedanklich entsprechendes Glied zur Seite gestellt wird, bei dem aber die Form der Doppelfrage durch eine andere Fassung ersetzt wird.

23, 4 steckt wahrscheinlich in dem *ἐνδέχεται* der Überlieferung ein dem *δύναται* V. 8 (cf. V. 8—11) und besonders dem *δύνασθαι* V. 12 (cf. V. 11—13 mit V. 4/5) entsprechendes *ἐνδέχεσθαι*, welches durch den Gedanken notwendig gefordert wird (vgl. auch V. 18 *ἐνδέχεται*; V. 20 *οἷόν τέ ἐστι*; V. 29 *ἐγχωρεῖ*: s. z. d. St.). Denn

hyp. I nicht: 'daß der Apfel tatsächlich μονόποιον sei, könne aus dem früher Gesagten erschlossen werden' (cf. p. 32, 12), will Sextus sagen, sondern 'daß der Apfel möglicherweise μονόποιον sei, folge aus dem früher Gesagten, bzw. könne daraus gefolgert werden'. Das 'möglicherweise' ist also auch an dieser Stelle schlechterdings unentbehrlich. Daher vermute ich ἐνδέχεσθαι ⟨ἔνεστι⟩ λογίζεσθαι (cf. p. 462, 18).

23, 19 streiche ich ἐκ τῶν περὶ τὸ μῆλον ποιοτήτων als Glossem. Den in V. 11—13 versprochenen Beweis dafür, daß speziell der Apfel möglicherweise mehr Qualitäten besitze als die von unsern Sinnen aufgefaßten, führt Sextus in V. 13—29 offenbar γενικώτερον, d. h. allgemeingültig für alle αἰσθητά (vgl. besonders V. 23—29) ohne besondere Beziehung auf den Apfel (die eben nur in den fraglichen Worten hervortreten würde), und zwar veranlaßt ihn zum Aufgeben der Bezugnahme auf den Apfel sehr begreiflicherweise das Beispiel des zugleich Taub- und Blindgeborenen, von dem er in V. 13 ff. ausgeht; denn die mit diesem Beispiel gegebene Hervorhebung der ἀκουστά neben den ὁρατά würde zu den Qualitäten gerade des Apfels (cf. p. 22, 32) nicht recht passen. Zum Apfel kehrt Sextus erst in V. 29 mit dem für das Abbrechen einer Digression typischen πλὴν ἀλλά (cf. z. B. p. 6, 4; 52, 5; 600, 3) zurück, indem er jetzt allerdings nicht nur das generelle Ergebnis von V. 13—29 speziell auf den Apfel überträgt, sondern zusammen damit gleich das Gesamtergebnis der ganzen Erörterung über den Apfel (p. 22, 30 ff.) ausspricht. Indessen ergibt sich die Unechtheit des ἐκ τῶν περὶ τὸ μῆλον ποιοτήτων nicht bloß aus dieser Übersicht über den Gedankengang, sondern ebenso deutlich auch aus dem Satzaufbau V. 17—23, den es aufs empfindlichste stört. Besonders anschaulich wird die Störung, wenn man sich klar macht, daß das ὑποκεῖσθαι V. 20 dem Sinne nach von dem ἐνδέχεται V. 18 abhängt. Anstatt etwa zu schreiben: καὶ ἐφ' ἡμῖν οὖν ἐνδέχεται ἡμᾶς μὲν (cf. p. 600, 16) τὰς πέντε μόνας αἰσθήσεις ἔχοντας ἐκείνων μόνον ἀντιλαμβάνεσθαι ὧν ἐσμεν ἀντιληπτικοί, ὑποκεῖσθαι δὲ ἄλλας ποιότητας κτλ., verzichtet Sextus darauf, das 'wir', den beiden durch den Gedanken gegebenen Beziehungen entsprechend, zweimal hervorzuheben; er setzt es nur einmal am Anfang (καὶ ἡμᾶς οὖν ἐνδέχεται) und entzieht sich dadurch die Möglichkeit, das ὑποκεῖσθαι δὲ noch von dem ἐνδέχεται abhängen zu lassen und die beiden Infinitive in der an sich nächstliegenden Weise durch μὲν-δὲ zu verknüpfen (cf. p. 23, 2 f. 9 f.); statt dessen ist er genötigt, das ἐνδέχεται in

dem οἷόν τέ ἐστι zu wiederholen. Hierdurch wird nun deutlich, daß die Worte ἐκ τῶν περὶ τὸ μῆλον ποιοτήτων sich mit dem ὑποκεῖσθαι δὲ ἄλλας . . . ποιότητας schlechterdings nicht vertragen; denn indem sie das, was in dem ὑποκεῖσθαι δὲ ἄλλας als Kehrseite des Gedankens neu hinzugefügt wird, bereits voraussetzen und insofern vorwegnehmen, bringen sie dieses um seinen ganzen Nachdruck. Wollte man aber umgekehrt von dem ἐκ τῶν περὶ τὸ μῆλον ποιοτήτων ausgehen, so müßte man, zur Herstellung des Gleichgewichts, auch bei dem ὑποκεῖσθαι δὲ ἄλλας eine Bezugnahme auf den Apfel fordern. In Wahrheit jedoch verrät und bestätigt gerade dieses durch das Fehlen der Beziehung auf den Apfel (cf. V. 16 f.) aufs deutlichste den oben aufgezeigten generellen Charakter der ganzen Erörterung V. 13—29. — Hinter ἔχοντας (V. 18) konnte, besonders nach der Einfügung des Glossems, leicht ἐκείνων ausfallen (cf. V. 16 f.: μόνα ἐκεῖνα . . . . ὧν).

23, 29 bieten die griechischen Hss. πλὴν ἀλλ' ἐνεχώρει, T πλὴν ἀλλ' εἰ ἐνεχώρει. Aber εἰ ἐνεχώρει ist unmöglich; denn weder als irrealis noch als Zurückweisung auf ein vorher gewonnenes Ergebnis läßt es sich verstehen. Ein irreales εἰ ἐνεχώρει wäre gegen den Sprachgebrauch (vgl. vorher p. 23, 8. 18; sonst z. B. p. 10, 12. 19); ein zurückweisendes εἰ ἐνεχώρει ist ebenfalls schon an sich unwahrscheinlich und hier überdies deshalb ausgeschlossen, weil das hier bezeichnete Ergebnis zur einen Hälfte vorher noch gar nicht ausgesprochen worden war (cf. zu p. 23, 19; anderer Art ist das zeitliche ἐνεδέχετο in Diodors Bestimmung des ἀληθὲς συνημμένον Hyp. II 110; adv. log. II 115). Es ist also πλὴν ἀλλ' εἰ ἐγχωρεῖ zu lesen; wahrscheinlich ist ἐνεχώρει Verderbnis von εἰ ἐγχωρεῖ und das εἰ ἐνεχώρει bei T bereits Konjektur.

24, 2 vermute ich hinter dem *ductoribus eum fallentibus* von T, statt σφαλλουσῶν αὐτὴν τῶν ὁδηγῶν, trotz des *eum* nach p. 30, 11 eher ein τῶν ὁδηγῶν αὐτῆς σφαλλομένων. Denn T gibt auch das σφάλλονται von p. 30, 11 durch *fallunt* wieder. διάνοια kann die Dinge nicht erfassen, weil schon ihre ὁδηγοί sich täuschen (nicht, weil sie von ihnen getäuscht würde).

24, 6 möchte ich die Worte ἢ καὶ ἀφιστάμενοι τῶν αἰσθήσεων (welche Pappenheim, Erläuterungen p. 52, wenig überzeugend speziell auf § 104 bezieht), als Glossem ausscheiden. Sie bezeichnen einen zweiten, an sich ebenfalls möglichen Gesichtspunkt der Überleitung vom dritten auf den vierten Tropos; doch

hyp. I ist es undenkbar, daß Sextus die beiden Gesichtspunkte, die sich gegenseitig ausschließen, in dieser Weise gleichsam zur Wahl gestellt habe. Auch paßt allein der erste in die Reihe der vorigen Überleitungen (cf. p. 19, 9 ff. und p. 22, 7 f.)[1]. Endlich scheint das *ἔχωμεν καταλήγειν εἰς τὴν ἐποχήν* nur auf das *καὶ ἐπὶ μιᾶς ἑκάστης αἰσθήσεως ἱστάντες τὸν λόγον* berechnet zu sein (vgl. die eben genannten Stellen). Zu diesen Worten schrieb ein Leser, der sie vielleicht nicht verstand oder dem eine andere Weise der Überleitung bekannt war, an den Rand *ἀφιστάμενοι τῶν αἰσθήσεων*, was dann, als Randvariante verstanden, mit *ἢ καὶ* in den Text gesetzt wurde.

25, 6—15 vermute ich folgende Textfassung: *παρὰ δὲ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι διάφοροι γίνονται φαντασίαι, ἐπεὶ ὡς ⟨ἃ⟩ καθ' ὕπνους φανταζόμεθα, οὐ φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, οὕτως* (statt *οὐδὲ ὡς*) *⟨οὐδὲ ἃ⟩ φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους φανταζόμεθα, ὥστε ⟨τὸ* add. Mutschmann⟩ *εἶναι αὐτοῖς* (libri) *ἢ μὴ εἶναι γίνεται οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι· πρὸς γὰρ τὸ καθ' ὕπνους ἢ πρὸς ἐγρήγορσιν. εἰκότως οὖν ⟨ἃ⟩ καθ' ὕπνους ὁρῶμεν, ταῦτά [ἅ] ἐστιν ἀνύπαρκτα ἐν τῷ ἐγρηγορέναι, οὐκ ἐν τῷ καθάπαξ* (libri) *ἀνύπαρκτα ὄντα· ἔστι γὰρ καθ' ὕπνους, ὥσπερ τὰ ὕπαρ ἔστιν κἂν μὴ ᾖ καθ' ὕπνους.* — Was zunächst den *ἐπεὶ*-Satz V. 6 ff. betrifft, so sprechen für meinen Vorschlag folgende Gründe: nach dem überlieferten Text würde hier hervorgehoben, daß die Art des Vorstellens im Wachen und Schlafen verschieden sei; aber dieser Gedanke ist erstlich nach Inhalt und Ausdruck ohne Analogie und zweitens paßt er auch nicht genau in den vorliegenden Zusammenhang, denn Schlafen und Wachen unterscheiden sich nicht sowohl durch verschiedenartiges Vorstellen derselben Dinge als vielmehr (im Unterschied von fast allen übrigen *διάθεσις*-Gegensätzen) durch das Auftreten ganz verschiedener *φαινόμενα*. Daß nun dies letztere auch hier gemeint ist, ergibt sich aus der ganzen folgenden Darlegung V. 9—15, die es deutlich voraussetzt, insbesondere schon aus dem *ὥστε*-Satz V. 9 f., der erst so wirklich als Folgerung aus

[1]) Vgl. auch Philo de ebriet. § 178 *καίτοι τί ταῦτά φαμεν; αὐτός τις εἷς ὧν ἕκαστος ἐφ' ἑαυτοῦ, τὸ παραδοξότατον, μυρίας μεταβολὰς καὶ τροπὰς δεχόμενος κατά τε σῶμα καὶ ψυχὴν τοτὲ μὲν αἱρεῖται, τοτὲ δ' ἀποστρέφεται οὐδαμῶς μεταβάλλοντα, μένειν δ' ἐπὶ τῆς αὐτῆς πεφυκότα κατασκευῆς.* Philo läßt den dritten sextischen Tropos aus und verknüpft den vierten mit dem zweiten in der Art, wie Sextus § 91 den dritten mit dem zweiten verbindet.

dem vorhergehenden verständlich wird. Vor allem hat das relative Sein, von dem dieser Satz spricht, nur Sinn als Prädikat der *φαινόμενα*, der im Schlaf und Wachen vorgestellten oder erscheinenden Gegenstände, und nicht als Prädikat der Vorstellungen als solcher. So ist denn auch das überlieferte *αὐτοῖς* in V. 10 ein Indicium dafür, daß vorher von diesen vorgestellten Gegenständen in der Art, wie ich vermute, die Rede gewesen ist, während die Apeltsche Änderung des *αὐτοῖς* in *αὐταῖς* nicht bloß gedanklich unmöglich, sondern auch wegen der weiten Entfernung des Beziehungswortes *φαντασίαι* höchst unwahrscheinlich ist. Sodann vergleiche man die ähnliche Ausführung in p. 203, 4 ff., besonders den Satz p. 203, 11 ff.: *ὡς γὰρ [αὖ] τὰ ἐκείνοις ⟨προσπίπτοντα τούτοις⟩ οὐ φαίνεται, οὕτως καὶ ἀνάπαλιν τὰ τούτοις φαινόμενα ἐκείνοις οὐ προσπίπτει* (Textgestaltung nach Kochalsky), mit welchem dort die gleichberechtigte relative Wahrheit beider Phaenomen-Gruppen in einer Weise begründet wird, die so genau dem Zusammenhang unserer Stelle entspricht, daß wir danach auch hier einen analogen Bau des fraglichen Satzes vermuten dürfen. Endlich kommt noch hinzu, daß auch der letzte Satz der vorigen Ausführung (p. 25, 1—6) einen ähnlichen Aufbau zeigt. Es ist aber eine bekannte Erfahrung, daß ein Autor besonders leicht geneigt ist, eine Konstruktion oder Ausdrucksweise, die er soeben verwendet hat, bei neuer Gelegenheit gleich darauf wieder zu gebrauchen. — Zu der Umstellung des *ἃ* in V. 12, die dem Satz eine viel natürlichere Gestalt gibt, vgl. p. 25, 27; 26, 5. — Das *ἐν τῷ καθάπαξ* V. 13 erweist sich gegenüber den Zweifeln von Diels und Mutschmann als echt durch die Vergleichung von p. 415, 32 (*οὐ γὰρ ἐν τῷ καθάπαξ τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττον*) und durch das analoge *ἐν τῷ πρός τι* p. 33, 2. Vgl. auch p. 568, 21 (s. z. d. St.) und ferner Porphyrius de abstin. III 8 p. 198, 1 ff. Nauck: *ἐν οὖν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον ἡ διαφορὰ συγχωρείσθω, οὐκ ἐν τῇ τελείᾳ στερήσει οὐδ' ἐν τῷ καθάπαξ τὸ μὲν ἔχειν, τὸ δὲ μή* (cf. ibid. p. 195, 8).

26, 27 ist wahrscheinlich zu lesen *εἰ δὲ ἔν τισι διαθέσεσιν* (anstatt *ἔν τινι διαθέσει*); cf. V. 22 f. und V. 30. Da der Mensch stets mehrere der hier gemeinten *διαθέσεις* gleichzeitig in sich trägt (cf. V. 24 ff.), so ist der Singular sachlich nicht zutreffend.

27, 25 schreibe ich nach p. 37, 26. 124, 12. 284, 18. 326, 25. 344, 21. 401, 22 und vielen ähnlichen Stellen: *ἑκάτερον γὰρ τὴν ⟨ἐκ⟩ θατέρου πίστιν περιμένον.*

hyp. I **31, 24** verdient συνέχει (T) vor συγχεῖ (griech. Hss.) den Vorzug. Zunächst ist festzustellen, daß ὁ κατὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας λόγος nicht etwa = ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας λόγος bzw. τρόπος (cf. p. 30, 20; 10, 29; 10, 23; 28, 1) ist, sondern 'das Verhältnis in den Quantitäten und Strukturen der Dinge'. Also würde, wenn man συγχεῖ liest, von diesem Verhältnis (nicht von dem τρόπος) gesagt: es vernichte (cf. p. 299, 11 συγχέουσι τὰ πράγματα; p. 321, 1; 369, 19) die ὕπαρξις der ἐκτὸς ὑποκείμενα. ὕπαρξις wird hier in derselben Weise wie p. 30, 26 (ἐν τῇ τοῦ κέρατος ὑπάρξει) umschreibend gebraucht: ἡ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ὕπαρξις ist soviel wie: die ἐκτὸς ὑποκείμενα selbst ihrer Realität, ihrem Seinsbestand nach. (Vgl. auch p. 23, 25 περὶ τῆς ὑπάρξεως τῆς κατ' αὐτήν sc. τὴν φύσιν, wo ὕπαρξις ebenfalls nicht einfach 'Dasein, Existenz' bedeutet, sondern etwa 'die mit dem Begriff φύσις bezeichnete Realität'). Ähnliche Umschreibungen finden sich häufig mit dem Wort φύσις (cf. z. B. 411, 5: εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῷα, πάντως εὔλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζῴων εἶναι φύσιν = ζῷα). Wenn nun aber das quantitative und strukturelle Verhältnis ihrer Bestandteile die Dinge ihrem Realitätsbestand nach aufhebt, wie kann dann der nächste Satz (cf. auch p. 31, 13 f.) davon sprechen, daß der hier behandelte τρόπος nur zur ἐποχή über ihre φύσις führe? Wenn die Dinge selbst aufgehoben sind, so kann ja von ihrer φύσις (ihrer wesenhaften Art und Beschaffenheit) gar keine Rede mehr sein; es kann also auch nicht der Schluß gezogen werden, daß die φύσις der Dinge durch die Aufhebung ihrer ὕπαρξις nur unerkennbar werde. Das συγχεῖ τὴν . . . ὕπαρξιν schießt mithin auf jeden Fall weit über das Ziel hinaus (wie denn dem Sextus überhaupt ein Bestreiten oder Bezweifeln der objektiven Realität der Dinge völlig fern liegt: er würde höchstens interessiert sein zu sagen ὁ κατὰ τὰς ποσότητας λόγος συγχεῖ τὴν τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων κατάληψιν; cf. p. 24, 1 f.; 30, 9 ff.). Der Satz würde eine Folgerung aussprechen, die in der Negation weit über die im nächsten Satz als Ergebnis des ganzen Tropos gezogene hinausgeht, so daß diese einerseits darin antizipiert würde, andererseits dagegen als geringfügig erschiene. Außerdem ist schwer begreiflich, inwiefern eigentlich das Verhältnis ihrer Bestandteile die Dinge ihrem Seinsbestand nach aufheben soll. Ist nicht gerade das Gegenteil viel einleuchtender: daß die 'Wirklichkeit der Dinge' (und darum auch ihre Wirkungskraft; cf. V. 15 ff.) auf jenem Verhältnis beruhe? Dann würde der Satz die Erörterung V. 15—23 (besond. V. 18 ff.) positiv resümieren (οὕτως V. 23 vielleicht nicht 'demnach', sondern 'so sehr, in solchem Grade') und als Abschluß zu diesem Sonderabschnitt gehören, während erst das Folgende das negative Gesamtergebnis des τρόπος ausspricht. Der Widerspruch zwischen den beiden Sätzen wäre verschwunden; denn wenn das Sein der Dinge auf jenem so oft wechselnden Verhältnis beruht und dadurch entscheidend bestimmt wird, so ergibt sich völlig rechtmäßig auch aus diesem Gesichtspunkt der Schluß, daß ihre wahre Natur unerkennbar ist. Zu συνέχει τὴν . . . ὕπαρξιν vgl. p. 242, 7 τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν; p. 610, 15 ἡ γραμματιστικὴ . . . . συνέχει . . . τὴν μνήμην; p. 697, 9 τὰ συνέχοντα θεωρήματα τῆς ῥητορικῆς; p. 710, 16 ᾧπερ θεωρήματι ὄντι συνεκτικωτάτῳ μαχόμενόν ἐστι κτλ. (cf. p. 391, 29); p. 262, 9 τὸ δὲ πάντων συνεκτικώτατον (von einem Argument; ebenso συνέχειν intransitiv p. 34, 1 ὅς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά *qui maxime valet adversus ethica*).

37, 10: cf. zu p. 302, 3 und zu p. 50, 29.

40, 28 scheint mir die Lesart von T *convenientia* (= σύμφωνα) vor dem φωρατά der griech. Hss. den Vorzug zu verdienen (cf. p. 40, 32. 41, 7 ff.). φωρατά wäre = ληπτά, γνωστά (s. Bekkers index s. v. φωρᾶσθαι und αὐτοφώρατον); dann wären die ὑποθέσεις als das Erkenntnismittel gedacht, durch welches die αἴτια erst erschlossen würden. Aber der Gedanke scheint zu sein: von den sich darbietenden aitiologischen Erklärungsweisen nehmen sie diejenigen an, welche mit ihren physischen und metaphysischen Grundvoraussetzungen übereinstimmen, und lehnen die an sich ebenso einleuchtenden, welche ihren ὑποθέσεις widersprechen (cf. p. 40, 1), ab. Gegen das φωρατά spricht auch der Wechsel der grammatischen Funktion, der bei dieser Lesart für den Dativ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι anzunehmen wäre.

42, 3 möchte ich die Auffassung Rüstows bestreiten, welcher (Mutschmann vol. II, praefat. XVII) folgende Lesung vorschlägt: τινὲς μέντοι τῶν σκεπτικῶν παραλαμβάνουσιν ἀντὶ [πύσματος] τοῦ 'οὐ' τὸ 'τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε', τὸ 'τί' ⟨πύσμα⟩ παραλαμβάνοντες νῦν ἀντὶ αἰτίας, ἵν' ᾖ τὸ λεγόμενον 'διὰ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε'. Inhaltlich stimmen mit Rüstow auch Stephanus, Bekker und Pappenheim[1]) überein; denn sie alle finden in dem Satz ausgesprochen: einige Skeptiker sagen anstatt 'οὐ μᾶλλον' 'τί

[1]) Pappenheim schließt sich der Textgestaltung Bekkers an.

hyp. I *μᾶλλον*' bzw. '*τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε*', d. h. sie geben der *φωνή*, wenn sie sie anwenden, wirklich im Sprechen diese Gestalt. Demgegenüber vertrete ich mit dem Mutschmannschen Text[1]) die Auffassung, daß hier nur von einer Interpretation die Rede ist: einige Skeptiker verwenden das *οὐ μᾶλλον* an Stelle des fragenden *τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε*, d. h. sie verstehen es in diesem Sinne[2]). Nur diese letztere Deutung wird der ganzen Darstellung gerecht (§ 189—191). Vor allem spricht für sie p. 42, 21 f.: *ἀδιαφόρως αὐτὴν* (sc. *τὴν 'οὐδὲν μᾶλλον' φωνήν*) *παραλαμβάνομεν καὶ καταχρηστικῶς, ἤτοι ἀντὶ πύσματος ἢ ἀντὶ τοῦ λέγειν κτλ.*, welches mit dem *παραλαμβάνουσιν ἀντὶ πύσματος τὸ 'οὐ'* von p. 42, 3 f. völlig übereinstimmt, ja deutlich darauf zurückweist. So gut wie an der zweiten Stelle kann und muß das *παραλαμβάνειν ἀντὶ πύσματος* auch an der ersten bedeuten: 'anstatt einer Frage verwenden', 'als Frage verstehen'. Und noch einmal erscheint diese Redewendung mit demselben Sinn, nämlich unmittelbar hinter unserer Stelle: p. 42, 5 *τὸ 'τί' παραλαμβάνοντες νῦν ἀντὶ αἰτίας* d. h. wenn sie das *οὐ μᾶλλον* durch *τί μᾶλλον* erklären, so nehmen sie dabei (*νῦν*) wiederum das *τί* als gleichbedeutend mit *διὰ τί*. Hier entspricht das *τὸ 'τί' παραλαμβάνειν ἀντὶ*[3]) *αἰτίας* genau dem *τὸ 'οὐ' παραλαμβάνειν ἀντὶ πύσματος*. Rüstow läßt hier den Text im wesentlichen unverändert; aber wenn er das *παραλαμβάνοντες* ebenso verstehen wollte, wie er bei seiner Lesung das *παραλαμβάνουσιν* versteht,

[1]) Nur die Einschiebung des *ἀντὶ* in p. 42, 4 scheint mir unrichtig. Mutschmann hat es wohl hauptsächlich aus Rücksicht auf T eingesetzt; T aber scheint zu lesen: *ἀντὶ πύσματος καὶ οὐκ ἀντὶ τοῦ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε* (*pro interrogatione et non pro quid hoc quam hoc*), und darin erklärt sich das zweite *ἀντὶ* leicht aus dem falschen *καὶ οὐκ*. Wenn man jedoch T bezüglich des *καὶ οὐ* nicht folgt, so ist die Wiederholung des *ἀντὶ* vor der Apposition sprachlich geradezu unmöglich. Ich würde also lesen: *τινὲς μέντοι τῶν σκεπτικῶν παραλαμβάνουσιν ἀντὶ πύσματος τὸ 'οὐ' τοῦ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, τὸ 'τί' παραλαμβάνοντες νῦν ἀντὶ αἰτίας, ἵν' ᾖ τὸ λεγόμενον 'διὰ τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε'*; die Annahme einer Parenthese finde ich nicht notwendig. — Der Kaysersche Vorschlag *ἀντὶ τοῦ 'διὰ τί' πύσματος τὸ 'τί μᾶλλον τόδε ἢ τόδε'* kann nicht ernstlich in Betracht kommen, weil nicht von der Verwendung des *τί* im Sinne des *διὰ τί* die Rede sein kann, wenn dem Leser bisher nur die Formel *οὐ μᾶλλον* vorgestellt worden ist.

[2]) Es kommt freilich auch vor, daß zwei Fassungen einer Formel nebeneinander gebraucht werden, so z. B. p. 45, 27 ff. 41, 25 ff. Aber dieser Fall ist eben hier nicht gemeint.

[3]) Bekkers Vorschlag, für *ἀντὶ ἐπὶ* zu schreiben, finde ich daher unwahrscheinlich.

so würde er zu der hier sinnlosen Auffassung kommen, daß das *τί* für ein ursprüngliches *διὰ τί* eingesetzt werde, gerade wie nach seiner Meinung das *τί* für das anfänglich geläufige *οὐ*. Er wird also wohl das *παραλαμβάνοντες* kaum anders deuten als wir; nur entgeht ihm der Unterschied dieser Bedeutung von derjenigen, die er, trotz völliger Gleichartigkeit der Ausdrucksweise, durch seine Textänderung dem *παραλαμβάνουσιν* aufdrängt. Übrigens ist dieses *παραλαμβάνειν τι ἀντί τινος* nichts weniger als eine singuläre Ausdrucksweise, sondern es läßt sich mannigfach belegen[1]). Die Irrtümlichkeit der Rüstowschen Änderung wird aber weiterhin auch durch die sogleich folgende Erklärung in V. 6 ff. bestätigt. Dort heißt es, es sei gewöhnlich, daß man Fragesätze anstelle von Urteilssätzen und umgekehrt Urteilssätze an Stelle von Fragesätzen gebrauche[2]). Die Beispiele zeigen, wie dies gemeint ist; es bezieht sich darauf, daß vielfach Urteile in der Gestalt von sogenannten rhetorischen Fragen und gelegentlich auch Fragen in der äußeren Form von Urteilssätzen auftreten. Die *φωνὴ 'οὐ μᾶλλον'* ist der Form nach ein *ἀξίωμα*, der Sache oder der Bedeutung[3]) nach muß sie aber, wie einige Skeptiker meinen, als ein *πύσμα* angesehen werden. Es wird also in diesem Falle ein *ἀξίωμα* anstatt und im Sinne von *πύσμα* gebraucht. Rüstow wird dieser Interpretation allerdings schwerlich zustimmen. Er wird vielmehr glauben, in der ersten Hälfte, in dem *πύσμασιν ἀντὶ ἀξιωμάτων χρῆσθαι*, den Fall der *φωνὴ* wiederzuerkennen, welchen er ja als Ersetzen der Behauptungsform durch die Frageform versteht. Aber das Beispiel macht das unmöglich; denn diesem zufolge handelt es sich hier um Behauptungen, die zwar als Fragen eingekleidet werden, aber ihrem Wesen nach Behauptungen bleiben. Bei der *φωνὴ* dagegen läge nach Rüstow der Fall vor, daß ein Satz, der wesentlich Frage ist, aber irreführenderweise als Behauptung auftrat, die Frageform annimmt als die seinem Wesen entsprechende. Die erste Satzhälfte könnte Rüstow also unmöglich auf die *φωνὴ* beziehen. Die zweite aber gestattet diese Beziehung nur, wenn

[1]) Vgl. für *παραλαμβάνειν* = verstehen: p. 3, 22. 4, 21. 43, 8; für *παραλαμβάνειν τι ἀντί τινος*: 4, 29 f. **43, 15–24.** 43, 29 ff. 44, 19 f. 45, 19 f. 56, 4; *λαμβάνειν τι ἀντί τινος*: p. 675, 26 ff. — Ähnlich ist auch p. 241, 6 ff.; 634, 10.

[2]) Cf. p. 46, 1 *χρῶνται δὲ ἀπαρεμφάτῳ ἀντὶ προστακτικοῦ, τῷ 'ἀντικεῖσθαι' ἀντὶ τοῦ 'ἀντιτιθῶμεν'*.

[3]) Cf. p. 673, 8 ff.: *ἢ ποῦ συνήσουσι* (sc. *οἱ γραμματικοί*) *τίνα δύναμιν ἔχει παρὰ σκεπτικοῖς ἡ 'οὐδὲν μᾶλλον' φωνή, πότερον πυσματική ἐστιν ἢ ἀξιωματική*.

hyp. I man unsere obige Interpretation annimmt. Sich dieser anzuschließen, ist indessen für Rüstow ebenfalls unmöglich; denn damit würde er gerade das zugestehen, was er leugnet: daß die φωνή, während sie als Frage gedeutet wird, die Gestalt des ἀξίωμα behält. Ein einziger Ausweg scheint noch offen zu stehen: man könnte sagen, das ἀξιώμασιν ἀντὶ πυσμάτων χρῆσθαι sei eben auf diejenigen zu beziehen, welche an dem axiomatisch geformten οὐ μᾶλλον festhalten. Allein, wenn unter den τινὲς von p. 42, 3 wirklich solche zu verstehen sind, die das οὐ μᾶλλον durch τί μᾶλλον ersetzen, so ist um die Annahme nicht herumzukommen, daß eine der beiden in unserm Satz geschilderten Methoden das Verfahren dieser τινὲς selber umschreibt und nicht etwa dasjenige ihrer Gegner. So bietet auch der Erklärungssatz V. 6 ff. für die Rüstowsche Lesung und Auffassung unüberwindliche Schwierigkeiten. Schließlich ist gegen diese noch eine weiter ausgreifende Beobachtung geltend zu machen. Nach dem Zeugnis des Sextus ist es überhaupt die Art und Gewohnheit der Skeptiker, die traditionellen Schulformeln, wenn man einen Schein von Dogmatismus in ihnen entdeckt oder wenn sie eine ältere, nicht mehr gültige und verstandene Terminologie bzw. eine allzu kompendiöse Ausdrucksweise enthalten, nicht durch neue einwandfreie Formeln zu ersetzen, sondern an ihnen festzuhalten unter Hinzufügung einer entsprechenden Interpretation[1]). So ist es schon an und für sich unwahrscheinlich, daß der eben erörterte Fall eine Ausnahme von dieser Regel bildet.

44, 14 glaubt Mutschmann aus T unmittelbar die richtige Lesung zu gewinnen: er setzt nach T ἀπαγγελτικῶς οὐ δογματικῶς in den Text, indem er ἀπαγγελτικῶς mit λέγων verbindet. Ich ziehe vor, ἀπαγγελτικῶς nach V. 15 zu transponieren: ἀλλ' ⟨ἀπαγγελτικῶς⟩ ὃ πάσχει διηγούμενος. Das charakteristische ἀπαγγέλλειν der Skeptiker hat meistens das πάθος zum Objekt (cf. z. B. p. 6, 9; 45, 4. 26; dagegen p. 3, 17: κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἑκάστου). Zu p. 44, 14 ist besonders 45, 26 ff. zu vergleichen: ὡς εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν ἀλλ' ἀνθρωπείου πάθους ἀπαγγελίαν. Diese Stelle läßt vermuten, daß auch p. 44, 14 f. das ἀπαγγελτικῶς in Verbindung mit dem ὃ πάσχει διηγούμενος dem οὐ δογματικῶς gegenübertritt. Gegen Mutschmanns Fassung spricht vor allem der Anstoß, daß nach ihr, weil ἀπαγγελτικῶς natürlich auf jeden Fall als Gegensatz zu οὐ δογματικῶς gehört werden soll, der Gegensatz zu οὐ δογματικῶς zweimal bezeichnet würde, einmal vorher und einmal nachträglich, zumal dadurch auch der Gedanke des Satzes stark getrübt wird; denn dieser ist: weil der Skeptiker mit der φωνή nichts weiter beabsichtigt, als τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον auszusprechen, darum ist das Aussprechen der φωνή keine dogmatische Behauptung, sondern eine bloße ἀπαγγελία πάθους (cf. p. 6, 9). Endlich erklärt sich auch die Entstehung der Korruptel leichter bei unserer Lesung. Denn aus ἀπαγγελτικῶς οὐ δογματικῶς hätte οὐκ ἀπαγγελτικῶς höchstens durch absichtliche Umstellung (nach dem Wegfall des δογματικῶς) werden können; dagegen konnte ἀπαγγελτικῶς, wenn es als Randnachtrag dem Text einverleibt wurde, leicht das δογματικῶς verdrängen (Archetypus der griech. Hss.), bzw. fälschlich vor οὐ δογματικῶς gestellt werden (T).

45, 8 vermute ich: τῶν ὑφ' ἡμῶν ἐπαγγελλομένων (statt ἀπαγγελλομένων); cf. p. 7, 1 ff.: οἱ δὲ λέγοντες, ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί, ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων. Das ἀπαγγελλομένων erklärt sich leicht aus dem Einfluß des ἀπαγγελλομένων V. 4; richtig kann es kaum sein, denn daß die Einwände der Gegner in Widerspruch stehen zu dem, was die Skeptiker mit ihren φωναί 'verkündigen' (oder richtiger: 'verkündigen' wollen; cf. z. B. p. 42, 24 ff.), nämlich ihr subjektives φαινόμενον, ihr πάθος, wäre ein seltsam schiefer Gedanke. Viel angemessener scheint es, wenn hervorgehoben wird: die Gegner reden mit ihren Einwänden ganz vorbei an der ἐπαγγελία der Skeptiker, nach welcher sie gar keinen höheren und weitergehenden Anspruch machen als nur ihr subjektives πάθος zu 'verkünden' und solche Dinge, wie die Argumente der Gegner sie als ihrer Intention gemäß voraussetzen (um ihnen dann Inkonsequenz zum Vorwurf zu machen), nämlich dogmatische Behauptungen über die Natur der Dinge (cf. p. 45, 2 ff.), gar nicht einmal 'versprechen'. Zu dem bekannten Sprachgebrauch von ἐπαγγέλλεσθαι, den mein Vorschlag für diese Stelle voraussetzt, vgl. z. B. p. 456, 22, 609, 25; 736, 11; 739, 25 f.; 641, 16; 100, 29; 90, 26; 101, 13; 312, 3. 6. 8. 10; Senec. epist. mor. 88, 2 p. 363, 9 ff. Hense: *quidam illud de liberalibus studiis quaerendum iudicaverunt, an virum bonum facerent: ne promittunt quidem nec huius rei scientiam adfectant.*

[1]) Vgl. p. 4, 16. 20 f., p. **43, 19 ff.** 44, 10 ff. 18 ff. 30 ff. 45, 14 ff. (Beibehaltung scheinbar dogmatischer Formeln); Hyp. I 8—10; p. 7, 28. 24, 8 ff. 30, 21 f. 41, 31 ff. 42, 17 ff. 43, 15 ff. (Formeln mit älterer Ausdrucksweise); p. 240, 27 ff. (ähnliches Verfahren auf stoischer Seite).

hyp. I **45, 25—27.** In V. 26 vermißt man hinter *οὐ δογματικὴν* ein dem *ἀπαγγελίαν* entsprechendes Substantivum; am passendsten scheint *οὐ δογματικὴν* ⟨*ἀπόφανσιν*⟩; vgl. p. 44, 8 ff.: *οὐ γάρ ἐστι δογματικὴ ὑπόληψις . . . ἀλλὰ φωνὴ πάθους ἡμετέρου δηλωτική*; p. 44, 14 f.: *οὐ δογματικῶς . . . . ἀποφαινόμενος* (cf. p. 47, 8 f.), *ἀλλ'* ⟨*ἀπαγγελτικῶς*⟩ *ὃ πάσχει διηγούμενος* (s. z. d. St.); ferner p. 84, 25 *καταληπτικὴν ἀπόφασιν* (= *ἀπόφανσιν*). Da die *φωναί* auch als *σκεπτικαὶ ἀποφάσεις* (= *ἀποφάνσεις*) bezeichnet werden (cf. p. 3, 23; 359, 18), so soll hier vielleicht mit Anspielung darauf betont werden, daß sie keinesfalls als *δογματικαὶ ἀποφάνσεις* anzusehen sind. Es kommt aber in demselben Satz noch ein zweiter Anstoß hinzu: in V. 27 müssen die Worte *ὅ ἐστι φαινόμενον τῷ πάσχοντι* korrupt sein, die nach der Überlieferung nur auf *ἀνθρωπείου πάθους* bezogen werden können. Aber welchen Sinn sollte es haben, daß das *πάθος* als 'ein *φαινόμενον* für den *πάσχων*' bezeichnet wird? Denn das *φαινόμενον* (cf. V. 20 f.; V. 25) ist der Aussage-Inhalt, den der Skeptiker mit der *φωνή* ausdrücken will, das *πάθος* aber ist nicht dieses '*φαινόμενον*', sondern das Erlebnis des *φαίνεσθαι* (cf. p. 47, 16 ff., p. 152, 27–30), auf Grund dessen (cf. *τὸ πάθος καθ' ὅ* p. 42, 14; 45, 4. 10) der Skeptiker zu jener Aussage kommt (vgl. auch p. 390, 7–11, wo das *πείθεσθαι*, also *τὸ πιθανὸν εἶναι τὸν λόγον*, mithin ebenfalls das *φαίνεσθαι*, als *πάθος* bezeichnet wird). Nun scheint mir aus Stellen wie p. 6, 8 f.; p. 42, 19–25 (cf. auch p. 46, 25 ff. u. s. z. d. St.; p. 3, 15 ff.), besonders aber p. 44, 13 ff. hervorzugehen, daß die in unserem Satz auftretenden Begriffe *φαινόμενον, πάθος, ἀπαγγελία πάθους, δογματικὴ ἀπόφανσις* in folgender Weise zu einander in Beziehung gesetzt zu werden pflegen: weil der Skeptiker mit der *φωνή*, trotz ihrer dogmatischen Form, nichts als *τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον* (genauer: den Aussage-Inhalt der *φωνή* als sein *φαινόμενον*) auszusprechen beabsichtigt, darum ist das Aussprechen der *φωνή* keine dogmatische Behauptung, sondern eine bloße *ἀπαγγελία πάθους*. Danach vermute ich für unsere erste Stelle etwa: *ὡς εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν* ⟨*ἀπόφανσιν τῷ σκεπτικῷ*⟩, *ἀλλ' ἀνθρωπείου πάθους ἀπαγγελίαν ὅ ἐστι φαινόμενον* ⟨*αὐ*⟩*τῷ φάσκοντι* (zu *φάσκειν τὸ φαινόμενον* vgl. p. 162, 23; zu der Korruptel *φάσκοντι* — *πάσχοντι* vgl. zu p. 247, 12). Vielleicht ist die richtige Fassung damit noch nicht getroffen.

46, 4 ist das *τὴν περὶ αὐτοῦ ζήτησιν* anstößig, weil nichts vorhergeht, worauf das *αὐτοῦ* etwa in der Art von p. 370, 2 bezogen werden könnte (cf. Pappenheim, Erläuterungen p. 74). Wahrscheinlich ist zu lesen *τὴν περὶ αὐτὸν* (sc. *τὸν σκεπτικόν*) *ζήτησιν* bzw. *περὶ αὐτοὺς* (sc. *τοὺς σκεπτικούς*), entsprechend dem folgenden *τῆς φαινομένης αὐτοῖς ἀταραξίας*[1]). Man vergleiche p. 4, 7 *ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους*; p. 750, 12 *τῆς περὶ αὐτὸν διαθέσεως*; 668, 22 f. *τῆς περὶ αὐτοὺς κακίας*, 671, 1. 673, 11; ferner 231, 21. Der Skeptiker wird ermahnt, in der für seine Sekte charakterischen *ζήτησις* nicht zu ermatten (cf. 4, 4 f.: *ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγὴ καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι*).

46, 17 ff. vermute ich: *φαμὲν δὲ καὶ οὐχ ὡς* (statt *ὡς οὐ*) *κυρίως δηλούσας* (statt *δηλοῦντες*) *τὰ πράγματα, ἐφ' ὧν παραλαμβάνονται, τιθέναι* (statt *τίθεμεν*) *αὐτάς, ἀλλ' ἀδιαφόρως καὶ εἰ βούλονται καταχρηστικῶς*. Denn es handelt sich hier offenbar um den vorher in p. 42, 19 ff., 43, 22 ff., 44, 10 ff. ausgesprochenen Gedanken, daß die Skeptiker die *φωναί* zu ihren Zwecken verwenden, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, was diese etwa *φύσει* bezeichnen, d. h. ob sie ihrer sprachlichen Natur nach als dogmatische Aussagen verstanden werden müssen. Dieser Gesichtspunkt wird in der Besprechung der *φωναί* (§ 187 ff.) überall scharf unterschieden von dem andern: daß die Skeptiker mit ihren *φωναί* nur ihr subjektives *πάθος*, ihr *φαινόμενον*, aussprechen und nichts über die *φύσις* der *ἐκτὸς ὑποκείμενα* behaupten wollen (p. 43, 8–11; 45, 1–6; 43, 29–35?; p. 6, 8–11). Der letztere Gesichtspunkt erscheint in diesem kurzen Resumé p. 46, 25 ff. (s. z. d. St.). Schon deshalb ist es unwahrscheinlich, daß er vorher schon einmal vorkommen oder gar mit einem andern in unklarer Weise vermengt sein sollte. Nun zeigt p. 46, 19–22 deutlich, daß an dieser Stelle von der *φύσει*-Bedeutung der *φωναί* die Rede ist (vgl. besonders p. 42, 21; 43, 22 ff.); und nur die Worte *οὐ κυρίως δηλοῦντες τὰ πράγματα ἐφ' ὧν παραλαμβάνονται* scheinen auf jenen andern Gesichtspunkt hinzudeuten. Denn auf den ersten Blick liegt es am nächsten, bei den *πράγματα* an die *ἐκτὸς ὑποκείμενα* zu denken. Indessen werden sehr häufig auch die *σημαινόμενα* oder *λεκτά* als *πράγματα* bezeichnet (cf. z. B. p. 291, 10 ff.: *σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων,*

---

[1]) Cf. p. 137, 31 *μετὰ τῆς φαινομένης ἡμῖν ἐπικρίσεως*, ferner p. 80, 13. 74, 32. 40, 5. Pappenheims Zweifel an dem *φαινομένης* dürften daher hinfällig sein.

hyp. I σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον; p. 304, 13; vgl. zu p. 304, 4. 11); es kann daher, weil im folgenden offenkundig von der φύσει-Bedeutung der φωναί gesprochen wird, kein Zweifel sein, daß mit den πράγματα ἐφ' ὧν παραλαμβάνονται nicht die ἐκτὸς ὑποκείμενα, sondern die λεκτά, d. h. die Gedankeninhalte gemeint sind, zu deren von ihnen beabsichtigtem Ausdruck die Skeptiker die φωναί anwenden. Sie tun dies nach V. 19 ff. gleichgültig gegen die objektive Bedeutung der φωναί; den Gegensatz zu dem ἀδιαφόρως καὶ . . . καταχρηστικῶς bildet nun nach der Überlieferung das οὐ κυρίως δηλοῦντες τὰ πράγματα κτλ. Dieses Participium müßte also ausdrücken, was nicht ihre Absicht ist (ähnliche Participia ohne ὡς z. B. 43, 9. 31; 44, 13; 288, 9 οὐκ ἀναιροῦντες)[1]. Wenn jedoch unsere Annahme richtig ist, daß mit den πράγματα das gemeint ist, was die Skeptiker durch die φωναί ausdrücken wollen, so wäre es zum mindesten schief, wenn nun davon gesagt würde, die Skeptiker gebrauchten ihre φωναί nicht in der Absicht, es κυρίως auszudrücken. So scheint denn auch das οὐ κυρίως δηλοῦντες eher für die Deutung der πράγματα auf die ἐκτὸς ὑποκείμενα zu sprechen; denn über diese Zutreffendes auszusagen, ist ja wirklich nicht die Absicht der Skeptiker. Freilich wären sowohl κυρίως wie δηλοῦν dafür wenig angemessene Ausdrücke, während sie die natürlichen und nächstliegenden sind, wenn es sich bei dem οὐ κυρίως δηλοῦν um das σημαίνειν der φωναί handelt (cf. p. 43, 23; 42, 31 ff.; 374, 27 ff.; 748, 18. 20). Dies aber würde fordern, daß das δηλοῦν sich nicht auf die Skeptiker, sondern auf die φωναί bezieht, mithin daß δηλούσας statt δηλοῦντες und zwar οὐχ ὡς κυρίως δηλούσας (cf. p. 43, 8; 5, 31; 6, 5) gelesen wird. Denn dem ἀδιαφόρως καὶ καταχρηστικῶς τιθέναι αὐτάς (cf. p. 42, 21 ff.) kann natürlich nicht ein οὐ κυρίως δηλούσας τιθέναι αὐτάς, sondern nur ein οὐχ ὡς κυρίως δηλούσας τιθέναι αὐτάς gegenüberstehen. Bestätigt, ja geradezu gefordert, wird diese Änderung auch durch das Folgende V. 20 ff.: ἄλλως τε ἡμῖν συνεργεῖ τὸ μηδὲ ταύτας τὰς φωνὰς εἰλικρινῶς σημαίνειν λέγεσθαι, ἀλλὰ πρός τι καὶ ὡς πρὸς τοὺς σκεπτικούς; denn das εἰλικρι-

[1]) Vgl. Plotin. Enn. II 9, 1 init.: ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγομεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε. VI 9, 3 fin. δεῖ δὲ μηδὲ τὸ 'ἐκεῖνο' μηδὲ τὸ 'τοῦτο' λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὑτῶν ἑρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὁτὲ μὲν ἐγγύς, ὁτὲ δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.

νῶς σημαίνειν ist gleichbedeutend mit dem κυρίως δηλοῦν, und das λέγεσθαι weist auf vorher Gesagtes zurück. Allein, um das οὐχ ὡς zu gewinnen, ist eine Umstellung des überlieferten ὡς οὐ erforderlich, welche die Satzkonstruktion (φαμὲν δὲ καὶ ὡς [= ὅτι] . . . τίθεμεν) zerstört. Das führt zu der Änderung des τίθεμεν in τιθέναι. Noch ein weiteres Moment bestätigt unsere Vermutung. Durch die Änderung der Satzkonstruktion ergibt sich nämlich für das φαμὲν eine etwas andere Bedeutung, oder es kommt vielmehr erst durch sie seine wahre Bedeutung zum Vorschein. Denn bei der überlieferten Fassung mußte sich der Satz φαμὲν δὲ καὶ ὡς (= ὅτι) . . . τίθεμεν als ein Glied in der Reihe von ὅτι-Sätzen darstellen, in deren Mitte er steht (cf. p. 46, 12. 23. 25), und folglich das φαμὲν δὲ καὶ ὡς (= ὅτι) nach Analogie des ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι ὅτι (V. 12) und des κἀκείνου δεῖ μεμνῆσθαι ὅτι (V. 23), d. h. als ein: 'wir fügen jetzt zur Rechtfertigung der φωναί weiter hinzu' (cf. z. B. das φαμὲν πρὸς τούτους ὅτι p. 47, 16) verstanden werden. In Wirklichkeit aber ist es nach Analogie von Stellen wie p. 6, 4; 44, 4; 43, 6. 12 aufzufassen und schließt sich an das λέγομεν p. 46, 14 an, d. h. es bedeutet: 'wir pflegen zur Verteidigung der φωναί ferner zu sagen usw.' Dieses Hervortreten der echten Bedeutung des φαμὲν erscheint als die glücklichste Bestätigung des obigen Vorschlags. Übrigens übersetzt schon Stephanus: 'dicimus praeterea nos non ut proprie significantes res quibus adhibentur ponere eas'. Das könnte sogar eine Übersetzung der richtigen Textfassung sein (significantes = δηλούσας); zum mindesten setzt es οὐχ ὡς voraus.

46, 25 vermute ich καὶ ὅτι τὸ φαινόμενον ἡμῖν ⟨λέγοντές⟩ φαμεν sc. αὐτάς i. e. τὰς φωνὰς (cf. φαμὲν αὐτάς V. 24). Vgl. besonders p. 44, 13: τοῦτο δέ φησι λέγων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον περὶ τῶν προκειμένων. Das Überlieferte müßte verstanden werden: καὶ ὅτι τὸ φαινόμενον ἡμῖν φαμεν (= λέγομεν, ἀπαγγέλλομεν) sc. τὰς φωνὰς προφερόμενοι. Aber jenes Verhältnis von Verb. finit. und partic. (cf. p. 43, 9. 31; 44, 13; 42, 26 ff.) ist natürlicher und häufiger als dieses (cf. p. 6, 8 ff.: ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει), zumal hier, wo das Partic. gar nicht dasteht, sondern hinzugedacht werden müßte (über das Partic. praesent. ohne ὡς zur Bezeichnung der Absicht vgl. zu p. 46, 17). Vor allem ist es viel wahrscheinlicher, daß das φαμὲν hier das φαμὲν αὐτάς von V. 24 wiederholen soll, als daß es eine von diesem ganz abweichende (und überdies sprachlich etwas

hyp. I bedenkliche) Bedeutung hat. — Dem ⟨λέγοντές⟩ φαμεν entspräche besser *καὶ οὐχὶ διαβεβαιωτικῶς . . . ἀποφαινόμενοι*, aber auch *καὶ . . . ἀποφαινόμεθα* sc. *προφερόμενοι αὐτάς* ist neben ihm möglich.

50, 29 ist überliefert *νῦν δὲ ὡς ἐν ὑποτυπώσει λέγομεν* (T: *διαλαμβάνομεν* gr. Hss.) *κατὰ περμήδοτον* (*secundum permindotum* T) *καὶ Αἰνησίδημον*. Nachdem schon Fabricius den Namen Menodots erkannt hatte, sah Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum 1884 p. 69, 2) richtig, daß *περὶ Μηνόδοτον* aus *περμήδοτον* herzustellen sei, blieb aber, indem er vorschlug *κατὰ* ⟨*τοὺς*⟩ *περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον*, in dem seltsamen Irrtum stecken, der seit Fabricius (welcher *κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰν.* schreiben wollte) die Auffassung der Stelle beherrscht hat. Alle Beurteiler (auch Pappenheim, der *κατὰ Ἡρόδοτον* vorschlägt) setzen nämlich übereinstimmend voraus, Sextus wolle mit diesen Worten Menodot und Aenesidem als seine Quellen für die folgende Argumentation (V. 30 ff.) bezeichnen. Natorp zieht daraus dann noch den weiteren Schluß, daß sogar die ganze Erörterung über die Akademie (§ 220—235) aus Aenesidem geschöpft sei (a. a. O. p. 68f.; 303f.). Danach hätten also Menodot und Aenesidem die Ansicht vertreten, die Sextus im folgenden begründet: daß Platon auf keinen Fall als ein Skeptiker anzusehen sei. Aber gerade das Gegenteil ist die Meinung des Sextus und der Sinn der Stelle. Von den Vertretern der in V. 16—23 bezeichneten drei Ansichten über Platon will Sextus diejenigen, welche Platon ganz oder teilweise für einen Dogmatiker erklären, hier beiseite lassen, weil sie schon von selbst eine Abweichung Platons von der Skepsis zugestehen; die dritte Ansicht, nach welcher Platon reiner Skeptiker ist, bespricht er in den *ὑπομνήματα* ausführlicher, hier aber will er mit der einer *ὑποτύπωσις* gemäßen Kürze gegen Menodot und Aenesidem als die Hauptvertreter dieser Ansicht nur eben das Folgende bemerken. Daß das der Sinn ist, läßt sich leicht erweisen. *στάσις* heißt (wenigstens bei Sextus) niemals 'Schule' (*αἵρεσις*), sondern bezeichnet stets die Lehrmeinung (*δόξα*) über ein einzelnes Problem; also ist mit *ταύτης τῆς στάσεως* hier die *δόξα* derjenigen gemeint, die Platon als *εἰλικρινῶς σκεπτικός* ansehen; mithin werden in V. 30 Menodot und Aenesidem als Hauptvertreter dieser von Sextus bestrittenen Ansicht bezeichnet; folglich sind in V. 29 die Lesungen von Fabricius und Natorp *κατὰ Μηνόδοτον* bzw. *κατὰ* ⟨*τοὺς*⟩ *περὶ Μηνόδοτον* unmöglich, und es ist vielmehr zu lesen: *κατὰ*

⟨*τῶν*⟩ *περὶ Μηνόδοτον*. Der Grund des Irrtums war demnach die falsche Voraussetzung, daß *στάσις* 'Schule' heiße und daß darum der Satz in V. 30 nur bedeuten könne: 'denn diese sind die Hauptvertreter dieser d. h. unserer oder meiner, also der skeptischen *ἀγωγή* gewesen' (cf. p. 326, 1: *Ἐπίκουρος μὲν γὰρ καὶ οἱ προεστῶτες αὐτοῦ τῆς αἱρέσεως ἔλεξαν αἰσθητὸν εἶναι τὸ σημεῖον*). So ließ man den Sextus sagen: er benutze für die folgende kurze Bemerkung Menodot und Aenesidem als Quellen, weil diese die Hauptvertreter seiner Schule gewesen seien. Aber diese Begründung ist so seltsam und unwahrscheinlich wie möglich. Außerdem hätte man auf die Irrigkeit dieser Interpretation schon dadurch aufmerksam werden können, daß zu dem angenommenen Satzinhalt von V. 30 die Umschreibung mit *οἱ περὶ* (statt des bloßen singularischen Namens) nicht paßt. Sodann stimmt zu der bekannten heraklitisierenden Richtung Aenesidems (cf. besonders Hyp. I 210—212 und Philos Tropendarstellung de ebr. § 171 ff.) und der darin sich verratenden metaphysisch vertieften Auffassung der Skepsis weit besser die Neigung, Platon als Skeptiker zu sehen (natürlich ebenfalls im Sinne des Heraklitismus, in Beziehung auf die Seinsweise und Erkennbarkeit der Sinnenwelt), als die trocken-doktrinäre Ablehnung dieser Ansicht, welche ganz und gar dem orthodox-skeptischen Standpunkt des Sextus selbst entspricht. Auch sonst polemisiert Sextus ja oft genug gegen den heraklitisierenden Aenesidem (so noch eben § 210—212), wobei er die '*περὶ τὸν Αἰνησίδημον*' geradezu als Herakliteer ansieht [1]). Indessen gibt der Satz *οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως* schon für sich allein den Ausschlag. Daß *στάσις* die einzelne Lehrmeinung ganz unabhängig von den Schulzusammenhängen bedeutet (cf. zu p. 302, 3), zeigen besonders anschaulich Stellen wie p. 136, 29 f.; p. 201, 13; 300, 18: *οὐ τοίνυν ὑγιής ἐστιν ἡ στάσις τῶν περὶ Δημόκριτόν τε καὶ Πλάτωνα*. An manchen Stellen scheint *στάσις* auf den ersten Blick 'Schule' zu heißen, aber der Zusammenhang entscheidet für die Bedeutung 'Lehrmeinung'; cf. p. 149, 21 (cf. p. 151, 18); p. 232, 16 (wo mit der *στάσις* der Kyrenaiker nicht ihre *αἵρεσις*, sondern ihre Ansicht

---

[1]) Vgl. p. 523, 8f. mit p. 520, 18; 521, 1 und p. 47, 10 ff., wo die *Ἡρακλείτειοι*, von denen Sextus p. 47, 14; 22; p. 48, 8 spricht, in seinem Sinne mit 'den *περὶ τὸν Αἰνησίδημον*' von p. 47, 10 zusammenfallen; vgl. besonders p. 47, 23–28, wo zu *ἐλάμβανον* und *συνῆγον ὃ λέγουσιν* sowie zu *ἐπεὶ δὲ ἀρχὰς ἔχουσιν* nur *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον* als *Ἡρακλείτειοι* Subjekt sein können; der Sinn von p. 47, 10–12 ist also: Aenesidem bezeichnet die Skepsis als den Weg zu s e i n e r e i g e n e n heraklitischen Philosophie.

hyp. I über das *κριτήριον* gemeint ist; cf. p. 232, 19; 234, 32; 235, 8); ebenso p. 254, 30 *τὴν Κυρηναϊκὴν στάσιν* (cf. p. 240, 22 *τῆς Στωικῆς δόξης*); p. 434, 20 (*αἱ γιγνόμεναι τῶν δογματικῶν στάσεις* = die über dieses Problem auftretenden Lehrmeinungen der Dogmatiker); p. 506, 13 *τὴν στάσιν τῶν κατ' Ἐπίκουρον* (cf. p. 506, 2 ff.); über p. 366, 14 vgl. zu p. 302, 3[1]). — Endlich vergleiche man mit unserer Stelle 505, 31 *πρὸς μὲν οὖν τοὺς εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι λέγοντας τά τε σώματα . . . (οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς) ταῦθ' ἥρμοζε λέγειν* (cf. p. 501, 13; 508, 20–28), wo in völlig ähnlicher Weise die Vertreter einer vorher angedeuteten *δόξα* nachträglich in einer Parenthese bezeichnet werden (cf. auch p. 291, 4–8 und dazu p. 291, 21–24; p. 302, 7 ff. und dazu p. 501, 13–15[2])).

51, 12 ist vielleicht zu lesen *ἐν πολλοῖς γὰρ αὐτὸς* (statt *αὐτὸν*) *ἐπαινέσας τὸν Ξενοφάνην*: 'obgleich Timon selber den Xenophanes vielfach (*ἐν πολλοῖς* = *πολλαχῇ* bzw. *πολλαχοῦ*, 'in vielen Beziehungen' oder 'an vielen Stellen seiner Gedichte') gelobt hat, läßt er ihn klagen' usw. Kaysers und Pappenheims Änderung des *ἐν πολλοῖς* in *ἐν ὀλίγοις* ('er lobte ihn wie sonst nur wenige') bzw. in *ἐπὶ πολλοῖς* (s. Philologus 1849 p. 48 ff., bzw. Philologus Bd. 36 p. 419) scheint mir überflüssig.

53, 16 streiche ich das dort überflüssige und störende[3]) *κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι* und transponiere es nach V. 19, so daß

[1]) [Für *στάσις* im Sinne von *δόξα* vgl. noch Plut. strom. 5, Diels Doxogr. S. 580, 20 *Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης ὁ ἑταῖρος Ξενοφάνους ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησεν στάσιν.* — Nebenbei: Aet. plac. 4, 15, 2 (SVF. II 869) *οἱ Στωικοὶ ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος. ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν. καὶ οὐ ψεύδεται ἡ †ὅρασις· βλέπεται γὰρ ταῖς ἀληθείαις ὅτι ἐστὶ σκότος* muß an der markierten Stelle korrupt sein. 'Denn man sieht ja in Wirklichkeit (zu *ταῖς ἀληθείαις* vgl. Sext. p. 396, 13) daß es Dunkelheit gibt': diese empirische Beobachtung bestätigt das vorangegangene *οὐ ψεύδεται.* Aber nicht das 'Sehen' wird bestätigt, sondern die 'Lehre'. Also *καὶ οὐ ψεύδεται ἡ στάσις*; die Änderung ist ja minimal; die Korruptel ist Ps. Plut. und Stob. gemeinsam. rh.]

[2]) [Auch K. Deichgräber, Die griechische Empirikerschule, Berlin 1930, 266 Anm. 2 weiß die Schwierigkeit unserer Stelle nicht zu lösen, weil er von der traditionellen Deutung ausgeht, Sextus gebe seine Quelle an. Heintz' schlagende Interpretation scheint mir alles zu lösen. Wenn Deichgräber bemerkt, von *περμηδοτον* aus sei *ἡρόδοτον* mit *περὶ μηνόδοτον* 'paläographisch gleichwertig', so muß ich dem widersprechen. rh.]

[3]) T scheint in p. 53, 15 f. vorauszusetzen: *καὶ* (statt *ἅπαξ δὲ*) *τὸ συγκατατίθεσθαί τινι κατὰ τὸ σφόδρα [βούλεσθαι] μετὰ αἱρέσεως καὶ οἱονεὶ συμπαθείας*; die Vorlage von T bot also die Worte unter Auslassung des *βούλεσθαι* in einer Anordnung, durch die eine genaue Entsprechung zu dem parallelen *τό τε μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ' ἁπλῶς ἕπεσθαι ἄνευ σφοδρᾶς προκλίσεως καὶ προσπαθείας* erreicht wird. Vielleicht sollte dadurch der stilistische Anstoß des *κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι* einigermaßen aufgehoben werden.

sich für V. 18 ff. der Text ergibt: *διόπερ ἐπειδὴ οἱ μὲν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον* ⟨*κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι*⟩ *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαί τε καὶ πιθανὸν εἶναί τί φασιν, ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας, καὶ κατὰ τοῦτο ἂν αὐτῶν διαφέροιμεν.* Wie man sieht, ist das *κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι* schon in formaler Hinsicht als Entsprechung zu dem *κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν* der andern Satzhälfte an dieser Stelle unbedingt erforderlich. Vor allem aber verlangt der Gedanke gebieterisch seine Einschiebung. Denn wenn es fehlt, so ist man genötigt, die Worte *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς* mit dem *πείθεσθαί τε καὶ πιθανὸν εἶναί τι*, bzw. dem *πείθεσθαί τε . . . φασιν*, zu verbinden (während sie in Wahrheit zu *κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι* zu ziehen sind, genau analog der andern Satzhälfte, wo das *ἄνευ προσπαθείας* zu *κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν* gehört). Dadurch aber entsteht ein Sinn, den der Zusammenhang (p. 53, 10 ff.) als unmöglich erweist: Sextus würde nämlich dann die Akademiker selber von sich aussagen lassen, sie befolgten ihr *πιθανόν* '*μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς*'. Sein Gedankengang in p. 53, 10 ff. ist aber folgender: 'wenn die Akademiker und Pyrrhoneer anscheinend in gleicher Weise ein *πείθεσθαί τισιν* von sich behaupten, so ist auch dies nur scheinbar eine Übereinstimmung. Das Wort *πείθεσθαι* kann nämlich zweierlei ganz verschiedene Bedeutungen (*σημαινόμενα*) haben[1]), von denen die eine bei den Akademikern, die andere bei den Pyrrhoneern vorauszusetzen ist (zu dem *κατὰ τὸ . . .* vgl. z. B. p. 5, 17). Folglich sind beide Schulen auch hierin durch eine klare Differenz getrennt'. Danach unterliegt es keinem Zweifel, daß Sextus, nachdem er von sich aus auf die beiden möglichen *σημαινόμενα* des *πείθεσθαι* aufmerksam gemacht hat, dementsprechend auch von sich aus feststellt, daß das eine *φαινόμενον* die Meinung der Akademiker,

[1]) Bei dieser Bedeutungsunterscheidung ist bemerkenswert, daß das *πείθεσθαι* seinem ursprünglichem Sinn gemäß rein willensmäßig gefaßt wird (cf. V. 13—18), während es sich doch bei dem *πείθεσθαι* der beiden skeptischen Schulen um ein Anerkennen (und freilich auch praktisches Geltenlassen) des Erkenntniswerts der Vorstellungen handelt. Aber gerade dazu stimmt vorzüglich das *βούλεσθαι* in der Bestimmung des einen *σημαινόμενον* als *σφόδρα βούλεσθαι μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς* (cf. p. 570, 5).

hyp. I das andere die der Pyrrhoneer trifft. Er verfährt also hier ebenso wie vorher in dem Abschnitt p. 52, 14–21, wo er sich gleichfalls nicht darum kümmert, wie die Akademiker selbst ihre Lehre verstanden wissen wollen, sondern von sich aus eine Interpretation ihres Wortlauts gibt, welche dort wie hier seinem Interesse entsprechend ausfällt, das ihn treibt, möglichst viele Differenzen zwischen der akademischen und der pyrrhoneischen Schule nachzuweisen. — Anderseits ist leicht zu zeigen, daß der überlieferte Wortlaut ohne einen Zusatz überhaupt keine befriedigende Deutung zuläßt. Denn das *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς* mußte nach der Satzkonstruktion (*τε καὶ*!) entweder zu *πείθεσθαί τε καὶ πιθανὸν εἶναί τι* allein oder zu *φασιν* allein gehören. Aber beides ist undurchführbar; denn ein diskutabler Sinn ergibt sich vielmehr gerade nur dann, wenn man einerseits das *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι* als Inhalt des *φασιν* (= aiunt), anderseits das *πιθανὸν εἶναί τι* als Inhalt des *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς φασιν* (= confirmant, docent) versteht (cf. p. 52, 15 ff.; dagegen ist das *πείθεσθαι* als Aussage-Inhalt des *μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς φασιν* unmöglich: denn daß 'Karneades mit heftiger Zustimmung ein *πείθεσθαι*, d. h. ein Anerkennen des *πιθανὸν* von sich aussage' ist offenbar sinnlos). Aber diese Auffassung ist ersichtlich durch den Bau des Satzes (besonders deutlich durch das *τε καὶ*, aber keineswegs allein durch dieses) ausgeschlossen. Wir stehen also hier vor einem Fall, wo die durch den sprachlichen Bau indizierten Interpretationsmöglichkeiten gedanklich nicht realisierbar sind, während umgekehrt die gedanklich allein als möglich in Betracht kommende Deutung zu dem Aufbau des Satzes nicht paßt. Durch diese Gegenprobe bestätigt sich aufs entschiedenste die Notwendigkeit der vorgeschlagenen Einfügung, die alle Schwierigkeiten mit einem Schlage überwindet. — Für die Geschichte der Philosophie ist unsere Textberichtigung nicht ohne Bedeutung. Denn wenn Sextus hier den Karneades selbst sagen ließe, er befolge sein *πιθανὸν* mit heftiger Zustimmung, so würde er damit den übrigen Nachrichten über Karneades gröblich widersprechen, nach welchen die Befolgung des *πιθανὸν* gerade unter Zurückhaltung der *συγκατάθεσις* erfolgen soll; vgl. z. B. Cicero Acad. prior. § 104 (Kleitomachos: *sequentes tantummodo quod ita visum sit, dum sine adsensu*); § 107 (*praesertim cum possit*, sc. sapiens, *sine adsensione ipsam veri similitudinem non impeditam sequi*).

Hypoth. II

56, 27 scheint es mir richtiger, das *ἄρα* in den Vordersatz hineinzuziehen, also anstatt, wie alle bisherigen Herausgeber, *εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει, ἄρα* . . . zu schreiben: *εἰ δ' οὐ καταλαμβάνει ἄρα, περὶ ὧν* . . . . . Man vergleiche z. B. p. 100, 7: *εἰ δ' ἄρα καὶ ἀποδεικτικοί εἰσιν* . . . ., *πάντως καὶ ἀληθεῖς*. Wendungen wie *εἰ καὶ ἄρα, εἴπερ ἄρα, ἀλλ' εἰ ἄρα, εἴγε ἄρα* sind ja ganz geläufig (vgl. darüber Bekkers Index s. v. *εἰ*); derselbe Typus liegt hier vor. Am Anfang des Nachsatzes hingegen wäre das *ἄρα* ganz ungewöhnlich, wenn nicht unerträglich. Auch Pappenheim und Zimmermann haben daran Anstoß genommen (vgl. Pappenheim: Erläuterungen p. 97); doch kann Pappenheims Vorschlag ⟨*οὐκ*⟩ *ἄρα* schon wegen des folgenden *οὐδὲ οἶδε* kaum ernstlich in Betracht kommen; auch würde dadurch nur die freilich besonders auffällige Stellung des *ἄρα* am Anfang des Nachsatzes beseitigt, aber im Nachsatz bliebe es noch immer stehen, und schon dies scheint nur in seltenen, individuell gearteten Fällen vorzukommen (cf. zu p. 353, 12). Entscheidend aber ist, daß das *ἄρα* sich sachlich nicht auf die Folgerung des Nachsatzes aus dem Vordersatz bezieht, sondern offensichtlich das Gefolgertsein des Vordersatzes *οὐ καταλαμβάνει* aus dem Vorhergehenden bezeichneu soll, wo die entgegengesetzte Möglichkeit abgelehnt worden war.

57, 3 ff. schreibt Mutschmann: *πῶς λέγουσι νῦν τὸ καταλαμβάνειν, πότερον τὸ νοεῖν ἁπλῶς ἄνευ τοῦ καὶ* . . . *διαβεβαιοῦσθαι ἢ μετὰ τοῦ νοεῖν καὶ* ⟨*τὸ*⟩ . . . . *τιθέναι* . . . . Aber anstatt (wie schon Bekker vorschlägt) das *τὸ* hinzuzufügen, sollte man vielmehr das *νοεῖν* streichen, sodaß dem *πότερον τὸ νοεῖν ἁπλῶς* (cf. p. 58, 25) *ἄνευ τοῦ καὶ* . . . *διαβεβαιοῦσθαι* ein (*ἢ τὸ νοεῖν*) *μετὰ τοῦ καὶ* . . . *τιθέναι* gegenübersteht. Denn es handelt sich hier um einen Fall des bekannten Sprachgebrauchs, nach welchem mit *μετὰ* bzw. *σὺν* ein Moment oder eine Bestimmtheit eines Begriffs, die für den Zusammenhang entscheidend ist, stark hervorgehoben wird; cf. z. B. p. 306, 25 *σὺν τούτῳ ἀντικείμενά ἐστι σὺν τῷ τὴν ἀπόφασιν προτετάχθαι τοῦ ἑτέρου*; p. 469, 30 ff.; 571, 15; 702, 6. 15; 342, 29 (*μετά*); p. 125, 7 (*ἄνευ γὰρ τοῦ ἀποτελεῖν τι τὸ αἴτιον οὐ δύναται ὡς αἴτιον νοεῖσθαι*). Daß dieser Sprachgebrauch hier vorliegt, wird, abgesehen von dem Satzzusammenhang (das *καταλαμβάνειν* kann nicht gut als *τὸ τὴν ὕπαρξιν τιθέναι* definiert werden, wohl aber als *τὸ νοεῖν μετὰ τοῦ καὶ τὴν ὕπαρξιν τιθέναι*)

hyp. II schon durch die Gegenüberstellung von ἁπλῶς ἄνευ und μετὰ (vgl. z. B. p. 84, 11 f. 23 f.; p. 123, 21; p. 124, 17) sicher gestellt; an und für sich wäre es auch möglich, daß mit μετὰ in der Art, wie die Überlieferung es voraussetzt, vielmehr dasjenige bezeichnet würde, wozu das hervorzuhebende Moment, als notwendig mit ihm verknüpft, hinzukommt; ein gutes Beispiel für diesen Gebrauch des μετὰ bietet Plotin II 3, 15 p. 147, 4 Volkm.: οὐ γὰρ δὴ οἷόν τε οὐσίαν οὖσαν (sc. τὴν ψυχήν) μὴ μετὰ τοῦ εἶναι καὶ ὀρέξεις καὶ πράξεις καὶ τὸ πρὸς τὸ εὖ κεκτῆσθαι.

58, 24 verteidige ich das von Mutschmann nach T gestrichene λέγειν. Daß recht wohl drei Infinitive in der hier vorliegenden Weise von einander abhängig sein können, zeigt z. B. p. 579, 20 λείπεται ἄρα τῇ προκριθείσῃ λέγειν δεῖν ἕπεσθαι (cf. p. 66, 6). Andererseits ist das φήσουσι ... λέγειν eine häufig vorkommende Wendung; cf. z. B. p. 123, 22. 124, 18. 161, 9 f. 551, 8 und zu p. 551, 17. Diese Ausdrucksweise und damit das λέγειν wird aber hier notwendig durch den Zusammenhang gefordert. Bezieht sich doch diese Stelle zurück auf § 4, wo es hieß: ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν, πῶς λέγουσι νῦν τὸ καταλαμβάνειν ... εἰ μὲν γὰρ καταλαμβάνειν εἶναι λέγουσιν ἐν τῷ λόγῳ (sc. p. 56, 21 bis 57, 3) τὸ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατατίθεσθαι κτλ. Streicht man nun in p. 58, 24 das λέγειν, so würde das μὴ τοιαύτην κατάληψιν ἡγεῖσθαι ζητήσεως προσήκειν, νόησιν δὲ ἁπλῶς hier schlechtweg als Ansicht der Gegner über die ζήτησις hingestellt, während es sich doch nicht einfach beziehungslos um die gegnerische Meinung, sondern darum handelt, welchen Sinn sie in ihrem λόγος über die ζήτησις (p. 56, 21 ff.) mit dem Begriff καταλαμβάνειν verbinden, wie sie das Wort dort verstanden wissen wollen. Daher ist an dem λέγειν nicht zu rütteln, weil gerade in ihm diese klare Beziehung zum Gesamtzusammenhang sich ausdrückt, wie denn auch Stephanus richtig übersetzt: *iam si dixerint se non existimare* etc.

Hypoth. II § 10. — **58, 29** setzt Mutschmann das überlieferte λόγων in den Text, während alle früheren Herausgeber seit der Genevensis λόγῳ geboten hatten. Ich glaube indessen nicht, daß dem λόγων ein befriedigender Sinn abzugewinnen ist.

Bei Mutschmanns Lesung ergäbe der Satz folgenden Sinn: 'Der Skeptiker ist von der νόησις nicht ausgeschlossen, die von subjektiv evidenten, als innere Phänomene sich ihm darbietenden λόγοι ausgeht, aber nicht notwendig den Gedanken der transsubjektiven

Realität der betreffenden νοούμενα einschließt'. Die evidenten λόγοι, von denen die νόησις ausgeht, sind hiernach natürlich mit den νοούμενα, die ihren Inhalt ausmachen, identisch. Die νοούμενα würden also als innere Phänomene hingestellt; mit ihrem νοεῖσθαι oder φαίνεσθαι ist über ihre objektive Realität noch nichts entschieden, sie können im objektiven Sinne ebenso gut ἀνύπαρκτα wie ὑπάρχοντα sein. Daher ist für den Skeptiker mit dem νοεῖν keine Behauptung eines objektiven Seins verknüpft, er bleibt also als νοῶν in der skeptischen Geisteshaltung. Denn damit, daß er die νοούμενα als bloße innere Phänomena in ihrer psychisch-subjektiven Tatsächlichkeit anerkennt, wird das skeptische Prinzip nicht überschritten. Diese Interpretation ist auf den ersten Blick ziemlich einleuchtend, zumal da der letzte Satz (p. 58, 33 bis 59, 2) ausdrücklich zu bestätigen scheint, daß die νόησις hier als innere Wahrnehmung sich aufdrängender Gedanken gefaßt wird, worin nach dieser Deutung der charakteristische Grundgedanke der ganzen Darlegung liegen würde.

Ich stelle der Auffassung Mutschmanns zunächst meine eigene gegenüber: 'Der Skeptiker ist von der νόησις nicht ausgeschlossen, die sich, von den sinnlich evidenten Phänomenen ausgehend, im bloßen λόγος vollzieht (αὐτῷ λόγῳ γινομένης)[1]) und daher nicht

---

[1]) So schon Stephanus: 'per rationem ipsam'; ebenso Natorp (Forsch. zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum 1884 p. 177 ff.), der indessen die Stelle etwas anders versteht als ich. Nach ihm ist der Gedanke etwa folgender: 'Die Sprache dogmatisiert unvermeidlich (cf. Photius bibl. 170 a 11 ff. καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυρρώνειος ὁρίζει, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο ὅτι οὐδὲν διορίζεται. ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησίν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτως φράζομεν), sie scheint ein Sein zu behaupten, auch wo der Sprechende nur sein πάθος kundtun will. Mit der Sprache nun ist notwendig ein entsprechender Gedanke verknüpft (νοήσεως — αὐτῷ λόγῳ γινομένης). Muß demnach der Skeptiker, durch die Sprache genötigt, eine objektive ὕπαρξις zwar denken, so braucht er doch diesen Gedanken darum noch nicht als wahr und objektiv gültig anzuerkennen. Nur die psychische Tatsächlichkeit des Gedankens erkennt er an'. Allein die Deutung des αὐτῷ λόγῳ auf die Sprache wird durch nichts nahegelegt, und auch sonst ist diese Interpretation allzu künstlich, sie legt in die Worte αὐτῷ λόγῳ γινομένης zu viel Unausgesprochenes hinein, vor allem aber hört sie etwas heraus von einem Zwang, ein objektives Sein zu denken, dem der Skeptiker unterliege, während der Satz ohne Zweifel nicht eine Schranke, sondern eine Freiheit des Skeptikers hervorheben will. — Auch Kayser (Philologus Bd. 4, 1849 p. 66 f.) und Pappenheim (Philologus Bd. 36, 1877 p. 420 und 'Erläuterungen' p. 101) lesen αὐτῷ λόγῳ, ziehen aber das αὐτῷ zu φαινομένων (cf. p. 59, 1 ὑποπίπτουσιν αὐτῷ) und versuchen durch Einschiebung von τε oder ἢ — Pappenheim nach Zimmermann: αὐτῷ ⟨ἢ⟩ λόγῳ γινομένης; Kayser:

hyp. II notwendig die objektive Wirklichkeit ihrer νοούμενα involviert. Gedacht werden kann ja nicht bloß das Wirkliche, sondern auch das Unwirkliche. Daher tritt der Skeptiker durch das Denken und Forschen nicht aus der skeptischen Haltung heraus. Denn daß er den Phänomenen (von denen die νόησις ihren Ausgang nimmt) als solchen zustimmt, d. h. die Wirklichkeit dieser Phaenomena als bloße Bewußtseinstatsache behauptet, ist bereits früher (cf. Hyp. I 19. 20) gesagt worden und bedeutet natürlich keine Überschreitung des skeptischen Prinzips'. Nach dieser Deutung sind die νοούμενα als Inhalte der νόησις von den φαινόμενα, die ihren Ausgangspunkt bilden, scharf zu unterscheiden. Die κατ' ἐνάργειαν φαινόμενα sind nicht die inneren, sondern die äußeren sinnlichen Erscheinungen; diese bilden die Grundlage alles Denkens, welches an sie anknüpft, aber immer irgendwie über sie hinausgeht [1]). Der besondere Inhalt des Denkens ist zunächst bloßer λόγος [2]), d. h. bloße Aussage des denkenden Subjekts; der Denkende kann diese Denkinhalte haben, ohne ihnen eine transsubjektive Geltung zuzuschreiben. Folglich überschreitet er mit

---

αὐτῷ λόγῳ ⟨τε⟩ γινομένης — eine Gegenüberstellung von ἐνάργεια und λόγος hervorzubringen, so daß der νόησις ein doppelter Ausgangspunkt zugesprochen würde. Aber diese zwiefache Wurzel der νόησις bliebe für die folgende Darlegung bedeutungslos; jedenfalls erklärt sie in keiner Weise, warum die νόησις die ὕπαρξις der νοούμενα nicht involviert, und darin muß doch wohl die Leistung der in Frage stehenden Worte liegen! — Zu meiner Deutung des αὐτῷ λόγῳ γινομένης vergleiche sprachlich p. 254, 26 f. περὶ αὐτὴν γὰρ πλάζεται τὴν ἐπιφάνειαν ἡ ὅρασις, εἰς βάθος δ' οὐκ ἐνδύνει. Dieselbe Auffassung des αὐτῷ λόγῳ scheint Gödeckemeyer (Die Geschichte des griechischen Skeptizismus p. 292) in seiner paraphrasierenden Wiedergabe der Stelle vorauszusetzen.

[1]) Was mit dem Ausgehen der νόησις von den φαινόμενα (cf. sprachlich p. 207, 19 ff.) gemeint sei, läßt sich auf zweierlei Weise verstehen. Entweder ist mit Pappenheim (Erläuterungen p. 101) an die häufig hervorgehobene inhaltliche Abhängigkeit alles Vorstellens von der sinnlichen Erfahrung zu denken (cf. adv. phys. I 393 ff., eth. 250 f. log. II 56 ff. geom. 40 ff.) oder es schwebt der Gedankengang von Hyp. I 19. 20 vor. Die Süßigkeit des Honigs und seine übrigen Eigenschaften sind als sinnliche φαινόμενα gegeben. Als solche erkennt auch der Skeptiker sie an. Behaupten wir aber, der Honig sei objektiv, an sich selbst, süß und gelb, so handelt es sich nicht mehr um ein φαινόμενον, sondern 'um das was über das φαινόμενον ausgesagt wird' (περὶ ἐκεῖνον ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου); wir gehen also damit, zunächst im bloßen λόγος, über das sinnlich Gegebene hinaus. Für diese Deutung spricht besonders p. 58, 33 ff. und 59, 3 ff. Möglicherweise will Sextus gleichzeitig auf beide, freilich heterogene, Gedankengänge anspielen.

[2]) Cf. 390, 14. 288, 15 f.

der νόησις nicht die skeptische Geisteshaltung, ebensowenig aber mit der Anerkennung der bloßen Tatsächlichkeit der Phaenomena, von denen die νόησις ausgeht; denn mit dieser Anerkennung wird ebenfalls keine transsubjektive Wirklichkeit behauptet, wie sie denn auch sonst als dem Skeptiker möglich, ja notwendig und unvermeidlich hingestellt wird [1]).

Der Hauptunterschied dieser Interpretation von der Mutschmannschen liegt darin, daß nach ihr das Verhältnis der νόησις zu den νοούμενα nicht als innere Wahrnehmung gefaßt wird. Die νόησις geht zwar von der sinnlichen Wahrnehmung aus, aber sie selbst ist nicht Wahrnehmung, wenigstens wird sie hier nicht als Wahrnehmung hingestellt, es wird nicht dieser Gesichtspunkt gewählt, um ihre Möglichkeit für den Skeptiker zu rechtfertigen. Und genauere Betrachtung der Stelle und ihres Zusammenhangs zeigt, daß dieser Gesichtspunkt zur Auflösung des hier gestellten Problems [2]) auch keineswegs geeignet wäre. Die ζήτησις soll nach der Meinung der Stoiker die κατάληψις ihrer Gegenstände voraussetzen. Was bedeutet diese κατάληψις? Ist sie συγκατάθεσις im Sinne der stoischen Theorie oder bloße, d. h. mit keiner συγκατάθεσις verknüpfte, νόησις? An unserer Stelle wird die zweite Möglichkeit behandelt. Würde nun die νόησις als innere Wahrnehmung hingestellt und im Anschluß daran als eine dem Skeptiker mögliche Betätigung durch den Hinweis darauf gerechtfertigt, daß sie zwar συγκατάθεσις sei, aber nur zu den inneren Phänomenen als solchen, so bedeutete das ein im Grunde völlig überflüssiges Zugeständnis. Denn die Sache liegt doch gar nicht so, daß vorausgesetzt wäre oder vorweg feststände, die νόησις müsse auf jeden Fall irgendwie συγκατάθεσις sein. Vielmehr lautete die Alternative: die κατάληψις ist entweder κατάληψις im Sinne der stoischen Theorie, d. h. also συγκατάθεσις, oder bloße νόησις, d. h. nicht mit einer συγκατάθεσις verknüpft. Mithin enthält die νόησις gerade umgekehrt bereits nach der Voraussetzung keine συγκατάθεσις, und man müßte es daher als unklar und schief empfinden, wenn die Rechtfertigung der νόησις in dem Zugeständnis, bzw. der Einschränkung, gipfelte, sie sei zwar συγκατάθεσις, aber nur in einem bestimmt begrenzten Sinne. Mit alledem soll nicht gesagt sein, der Gedanke, die νόησις als Wahrnehmung innerer Phänomene zu verstehen und von einer Zustimmung zu diesen Phänomenen als solchen zu sprechen, sei

---

[1]) Zu p. 58, 33 ff. vgl. p. 43, 13 f.

[2]) Cf. adv. logic. II 337 ff.; Cic. Lucullus § 106.

hyp. II der Skepsis an und für sich fremd; was ich behaupte, ist nur, daß er an dieser Stelle nicht paßt und auch nicht vorliegt. Deutlich ausgesprochen finden wir diesen Gedanken z. B. adv. log. II 473—475 [1]). Dort handelt es sich darum zu zeigen, wie der Skeptiker, wenn er mit seinen λόγοι beweist, daß es keinen Beweis gibt, dem negativen Dogmatismus entgeht. Zu diesem Zweck wird darauf hingewiesen, daß der Skeptiker sich von diesen λόγοι nur momentan überzeugt und zur Zustimmung gezwungen fühle, ohne sich durch dieses subjektive πάθος (390, 7 f.) zu der Behauptung einer objektiven Gültigkeit seiner λόγοι fortreißen zu lassen. Dort handelt es sich also um ein scheinbar dogmatisches Behaupten und Zustimmen des Skeptikers; um diese Tatsache mit dem skeptischen Prinzip in Einklang zu bringen, wird die scheinbar dogmatische Zustimmung als Zustimmung zum Phänomen, zum πάθος als solchem hingestellt und damit nachgewiesen, daß der Skeptiker im dogmatischen Sinne nicht behauptet, auch wo er zu behaupten scheint. An unserer Stelle hingegen ist gar kein scheinbares Behaupten des Skeptikers die Voraussetzung; es soll nur gezeigt werden, wie der Skeptiker denken könne, ohne eben damit bereits zu behaupten. Das Behaupten ist hier nicht Tatsache, die es wegzudeuten gilt; es wird dem Skeptiker nur vom Dogmatiker untergeschoben und zwar mit Unrecht; deshalb wäre es höchst ungeschickt, hier dasselbe Rechtfertigungsschema wie dort anzuwenden und durch die Erklärung, daß das Denken als solches allerdings ein Behaupten der inneren Wahrnehmungstatsachen sei, die Aufgabe in unnötiger Weise zu komplizieren und zu verundeutlichen.

Aber auch abgesehen von diesem Hauptbedenken leidet die Mutschmannsche Interpretation an mancherlei Schiefheiten und Unmöglichkeiten. Schon daß die λόγοι als κατ' ἐνάργειαν φαινόμενοι bezeichnet werden, fällt völlig aus der gewohnten Vorstellungsweise und Terminologie heraus. Auch wenn die λόγοι als innerlich sich aufdrängende Phänomene hingestellt werden sollten, wäre nicht gerade diese Ausdrucksweise zu erwarten; denn ἐνάργεια und λόγος treten sonst stets als Gegensätze auf [2]). Nicht weniger auffällig wäre auch die Wendung, daß die νόησις von den als Phänomenen gedachten λόγοι ausgehe, während man eher den umgekehrten Gedanken erwartet, daß der λόγος sich an die

[1]) Cf. ferner Hyp. I 15. 197; Hyp. II 187. log. I 444; log. II 289.

[2]) Cf. 131, 10 ff. 152, 24 ff. 28 ff. 183, 32 ff. 185, 20. 561, 14 ff. phys. II 340.

νοούμενα anschließe [1]). Sodann gewinnt das καὶ μὴ πάντως [2]) bei dieser Interpretation unvermeidlich die Bedeutung: 'aber nicht notwendig', weil in dem ἀπό τε . . . γινομένης noch nicht ausgedrückt ist, warum und inwiefern die νόησις die Behauptung der ὕπαρξις nicht einschließt. Der natürliche Sinn des καὶ μὴ πάντως ist aber: 'und daher nicht notwendig'; dieser wird ihm durch meine Interpretation zurückgegeben. Endlich erhält auch der Satz οὐ γὰρ μόνον — ἀνύπαρκτα bei Mutschmanns Auffassung ein schiefes Ansehen. Er bezieht sich auf die νοούμενα [3]); weil aber diese nach Mutschmann mit den φαινόμενα, genauer mit den κατ' ἐνάργειαν φαινόμενοι λόγοι zusammenfallen, so würde auch von diesen ausgesagt, daß sie ἀνύπαρκτα seien. Aber weder zu den λόγοι noch zu ihrem Prädikat (κατ' ἐνάργειαν φαινομένων) will diese Aussage passen. Wieviel natürlicher und klarer wird dagegen der ganze Gedankenaufbau, wenn die νοούμενα von den φαινόμενα verschieden sind und infolgedessen das οὐ γὰρ μόνον — ἀνύπαρκτα sich allein auf die νοούμενα bezieht, während erst der letzte Satz nochmals auf die φαινόμενα zurückkommt.

59, 20: cf. zu p. 302, 3.

60, 3: cf. zu p. 197, 10.

61, 33: cf. zu p. 383, 10.

62, 10: καὶ κατὰ τοῦτον δὴ (statt δὲ)? So bereits Stephanus: *ergo secundum hunc quoque*. Cf. p. 203, 20 und unten zu dieser Stelle.

62, 19: cf. zu p. 250, 21 (unten S. 128 Anm. 1).

62, 20 ziehe ich die Worte ὅσον ἐπὶ τοῖς ὑπ' αὐτῶν λεγομένοις entgegen der bisher üblichen [4]) Interpunktion zum Nachsatz. Als Teil des ὅτι-Satzes gefaßt, könnten sie nur besagen, daß jener Nachweis der Vernünftigkeit der sogenannten ἄλογα ζῷα (Hyp. I 62—77) auf die eigenen Aussagen und Meinungen der Dogmatiker gegründet worden sei. Nun beruft sich freilich Sextus dort gelegentlich auf Ansichten der von ihm verhöhnten Dogmatiker (cf. p. 16, 13. 17, 8 ff. 17, 32 f.); aber er denkt nicht daran, dies zum beherrschenden Gesichtspunkt seiner Darlegung zu machen, so daß es ihm auch kaum nahe liegen dürfte, gerade

[1]) Cf. p. 288, 14 ff.

[2]) Zu dem ἀπό τε . . . γινομένης καὶ μὴ κτλ cf. z. B. p. 230, 14 ἀληθεῖς τε [καὶ] φαινομένας καὶ μὴ ἀπιθάνους.

[3]) Cf. log. II 334 a. 354. 381 und ähnliche Stellen.

[4]) Auch Pappenheim interpungiert wie Mutschmann, ebenso Fabricius und Stephanus.

hyp. II darauf an unserer Stelle, für die es jedenfalls bedeutungslos[1]) wäre, mit besonderer Betonung zurückzuweisen. Läßt man hingegen mit den Worten ὅσον ἐπὶ den Nachsatz anfangen, so gewinnen sie einen klaren und bestimmten Sinn: wenn nämlich alle ζῷα Vernunft haben, so ist auf Grund der von den ἄλλοι (V. 16) aufgestellten Definition des Menschen, nach welcher er ein ζῷον λογικὸν θνητόν κτλ. sein soll, nicht zu erkennen, was nun eigentlich die Meinung dieser Philosophen über den Menschen ist. Diese an sich schon überzeugende Interpretation des ὅσον ἐπὶ τοῖς ὑπ' αὐτῶν λεγομένοις wird noch obendrein dadurch auf das Schlagendste bestätigt, daß ähnliche Wendungen in unserem Abschnitt schon vorher mehrmals in demselben Sinne auftreten: vgl. p. 61, 18 ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν; p. 61, 26 ὅσον δ' ἐπὶ τούτῳ οὐ γνωσόμεθα τὸν ἄνθρωπον; p. 61, 29 ὅσον ἐπὶ τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ; p. 62, 4 ὅσον μὲν ἐπὶ τούτοις οὐκ ἐπινοήσομεν τὴν τοῦ ἀνθρώπου ἰδιότητα (cf. auch p. 66, 31). Nach diesen Analogieen empfindet man deutlich, wie dem Sextus das ὅσον ἐπὶ κτλ. bereits zur Ausdrucksgewohnheit für eine typische stets wiederkehrende Gedankenwendung dieses Abschnitts geworden ist, und es spricht daher alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er auch an unserer Stelle im alten Gleise bleibt.

62, 29 a und **63, 12**: cf. zu p. 351, 29.

65, 25 f. unterbrechen die Worte καὶ ἄδηλον, πότερόν ποτε συμφωνήσουσιν ἀλλήλοις οὗτοι ἢ διάφωνα λέξουσιν den klaren Gedankengang von § 39 ff. (cf. Hyp. II 61) durch eine Bemerkung, in welcher sein Sinn gänzlich mißverstanden wird. Die Argumentation verläuft in folgender Weise: wenn die Dogmatiker verlangen, man solle einfach den verständigsten aller gewesenen und gegenwärtigen Menschen als κριτήριον ὑφ' οὗ (sc. κρίνεται), als entscheidende Autorität, anerkennen, so ist dagegen zu sagen, erstlich, daß sie — die Dogmatiker — diesen Verständigsten niemals einstimmig feststellen werden (διαφωνήσουσιν p. 65, 13), zweitens, gesetzt man würde über ihn einig, so bliebe die Möglichkeit, daß in Zukunft ein noch verständigerer erschiene, welcher statt des bisher

[1]) Mutschmann hat daher, von der üblichen Interpunktion aus, das Bedürfnis, hinter αὐτῶν zur Verdeutlichung ein τῶν δογματικῶν einzuschieben. Obgleich nun auch bei unserer Auffassung unter dem αὐτῶν natürlich die Dogmatiker zu verstehen sind, fällt bei ihr doch dieses Bedürfnis weg, weil eben die Worte, zum Nachsatz gezogen, sich viel leichter und natürlicher verstehen lassen.

Unübertroffenen als κριτήριον anerkannt werden müßte, aber auch damit wäre noch keine sichere Autorität erreicht, weil dieser wieder durch einen andern überholt werden könnte, und so ins Unendliche. Weil es also niemals sicher wäre (so wird in § 41 nach den bezeichneten Worten fortgefahren), ob ein Intelligenterer kommt, so bliebe dies ewig abzuwarten und man dürfte dem bisher Unübertroffenen niemals zustimmen. Hiernach ist klar, daß jener verdächtige Satz den Gedankengang nicht bloß zwecklos und störend unterbricht — er könnte an seiner Stelle fehlen und bleibt ohne jede Nachwirkung im folgenden —, sondern ihn völlig mißversteht. Denn er besagt, es bleibe ungewiß, ob diese Männer, von denen der folgende immer den früheren an Verstand übertrifft und ihn deshalb in der Autorität verdrängt, untereinander übereinstimmen. Damit wird offenbar die Pointe des Arguments völlig verkannt, denn dieses beruht ja auf der Voraussetzung, daß der größere Verstand die Ansichten des geringeren berichtigen werde, also nicht mit ihm übereinstimme; das 'summum ingenium', nicht ein 'consensus ingeniorum' soll das κριτήριον sein. Wir haben es also zweifellos mit dem Einfall eines Lesers zu tun, der die Worte etwa zu dem ἄδηλον γὰρ in V. 29 an den Rand schrieb, um anzudeuten, daß man dem Argument auch diese Wendung geben könne, deren Unverträglichkeit mit dem Gedankengang ihm entging. Fast sieht es so aus, als habe er den Diaphonie-Gedanken von p. 65, 12 hier an unrechter Stelle nochmals wiederholen wollen.

66, 13 schreibt Mutschmann mit Apelt[1]) διὰ τὸ οἷόν τε μὲν εἶναι αὐτὸν ἀληθῆ λέγειν, οἴεσθαι δ' ὅτι κτλ. Diese Lesung bietet aber den Anstoß, daß zu dem οἴεσθαι δ' als Subjekt ἡμᾶς hinzuzudenken ist, während im ersten Glied αὐτὸν Subjekt war. Daher scheint mir die Richtigkeit dieser Konjektur mindestens zweifelhaft. Vielleicht empfiehlt es sich eher zu schreiben: διὰ τὸ οἴεσθαι μὲν ⟨οἷόν τ' εἶναι⟩ αὐτὸν ἀληθῆ λέγειν, οἴεσθαι δ' ὅτι κτλ.[2]): 'wir glauben einerseits wohl, daß er die Wahrheit sagen kann, glauben aber anderseits, daß er es nicht will'. Daß im ersten Gliede der Begriff des Könnens fehlt, der den Gegensatz zu dem Nicht-Wollen des zweiten bilden muß, ist evident. Man darf aber, um ihn hineinzubringen, auf keinen Fall das οἴεσθαι μὲν beseitigen. Denn das Motiv des οὐδὲ τούτῳ . . . συγκατα-

[1]) Rh. Mus. 1884, Bd. 39, N. F., p. 29.

[2]) Im Anschluß an die Lesarten von EAB könnte man auch denken an: διὰ τὸ οἴεσθαι μὲν αὐτὸν ἀληθῆ ⟨οἷόν τ'⟩ εἶναι λέγειν, οἴεσθαι δ' ὅτι κτλ. — Vielleicht empfiehlt sich οἷόν τ' ἂν εἶναι.

hyp. II θησόμεθα liegt nicht sowohl in dem objektiven Sachverhalt selber als vielmehr in der subjektiven Meinung über ihn, und wenn dies im zweiten Gliede durch das οἴεσθαι δ' hervorgehoben wird, so darf auch im ersten Gliede die entsprechende Bezeichnung des subjektiven Moments nicht fehlen. Daß aber trotz der Divergenz der beiden Gesichtspunkte nicht zwei verschiedene Worte gewählt werden — etwa: 'wir trauen ihm die Tüchtigkeit zu, zweifeln aber an seinem Willen' —, sondern dasselbe Wort anaphorisch mit μὲν und δὲ wiederholt wird, das entspricht einem durchaus geläufigen Sprachgebrauch; vgl. bei Sextus z. B. p. 127, 31 f.; p. 211, 28 ff.; p. 612, 21 ff.; p. 670, 6 ff. (cf. auch Pappenheim: Erläuterungen p. 108).

70, 26 lese ich ὅτι τε κἂν anstatt ὅτι τε ἂν, wie denn auch schon Hervet das ἂν durch 'licet' wiedergibt. So erfordert es zweifellos der logische Zusammenhang; denn es handelt sich hier ebenso wie sogleich wieder in V. 28/29 um eine Konzession (cf. zu p. 255, 19). In § 61 und 62 wird der Gedankengang von Hyp. II 39–42 unter Übertragung auf das hier behandelte Problem rekapituliert (cf. zu p. 266, 13). Dabei entspricht das ὅτι τε κἂν εὕρωμεν in p. 70, 26 genau dem εἶτα κἂν δοθῇ in p. 65, 13 und ebenso das ὅτι τε κἂν ὑποθώμεθα in p. 70, 28/29 dem ἵνα δὲ καὶ κατὰ συγχώρησιν δῶμεν in p. 66, 1.

73, 7 schreibt Mutschmann: οὐ γὰρ δι' ἑαυτῆς ἐπιβάλλει τοῖς ἐκτὸς καὶ ⟨δι' αὐτῆς⟩ φαντασιοῦται ἡ διάνοια. Durch das nach T eingeschobene δι' αὐτῆς wird man genötigt, dem ἐπιβάλλει nicht die διάνοια, sondern die vorher (V. 5 f.) genannte φαντασία zum Subjekt zu geben; denn das δι' αὐτῆς kann nur als = διὰ φαντασίας verstanden werden; dies wäre aber unmöglich, wenn inzwischen bereits die διάνοια als Subjekt des ἐπιβάλλει aufgetreten wäre. Mithin ergäbe sich der Sinn: 'denn nicht durch sich selbst stößt die φαντασία auf die äußeren Gegenstände und nicht durch sie (sc. die φαντασία) gelangt die διάνοια zu Vorstellungen, wie die Dogmatiker lehren, sondern durch die Sinne'. Aber der Gedanke, daß die φαντασία nicht durch sich selbst auf die Gegenstände stoße, ist nicht bloß an und für sich unklar und schief[1]), sondern er stört und verundeutlicht den klar ersichtlichen Sinn der Stelle. Denn dem Zusammenhang nach handelt es sich einfach darum, daß die διάνοια nicht unmittelbar (δι' ἑαυτῆς),

[1]) Völlig widersinnig wäre der zweite Gedanke: 'daß die διάνοια nicht durch die φαντασία zu Vorstellungen gelangt (φαντασιοῦται)'.

sondern durch die Vermittlung der Sinne mit den Gegenständen in Berührung tritt und nur durch die Sinne zu Vorstellungen von ihnen gelangt (φαντασιοῦται). Weil nun auch die Sinne nicht die Gegenstände, sondern nur ihre eigenen πάθη erfassen, so kann die φαντασία immer nur diese πάθη der αἴσθησις zum Inhalt haben, also etwas von den Gegenständen selbst ganz Verschiedenes. Infolgedessen ist die φαντασία als das κριτήριον, nach welchem (καθ' ὅ) die διάνοια die Gegenstände beurteilt, nicht geeignet (p. 73, 16 ff.). Aus diesem Gedankengang geht klar hervor, daß in V. 7 nur die διάνοια als Subjekt auch des ἐπιβάλλει in Betracht kommt. Bestätigt wird es durch V. 19 f. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ἔστιν εἰπεῖν ὅτι ἡ ψυχὴ καταλαμβάνει διὰ τῶν αἰσθητικῶν παθῶν τὰ ἐκτὸς κτλ. Die ψυχὴ tritt hier in bloßer Abwechslung des Ausdrucks für die διάνοια ein[1]), welche in dieser Argumentation nicht im Sinne des κριτήριον δι' οὗ, sondern als Bezeichnung des urteilenden Subjekts, also, wenn man will, als κριτήριον ὑφ' οὗ, erscheint. Wenn hier nun die Auffassung abgelehnt wird, daß die Seele (bzw. die διάνοια), etwa mittelst der αἰσθητικὰ πάθη, doch die Dinge selbst erfasse, so setzt das voraus, daß vorher behauptet worden ist, die διάνοια erfasse die Dinge nicht durch sich selbst[2]), sondern durch die Sinne und daher in unzureichender Weise. Es muß also in V. 7 von der διάνοια und nicht von der φαντασία die Rede sein[3]): auch das ἐπιβάλλει muß die διάνοια zum Subjekt haben. Das von T gebotene δι' αὐτῆς müßte also, um einen erträglichen Sinn zu ergeben, mindestens als δι' αὑτῆς gelesen werden; doch wäre dann anstatt καὶ δι' αὑτῆς wohl eher οὐδὲ δι' αὑτῆς zu erwarten. Ich ziehe daher vor, bei der Überlieferung der griechischen Handschriften zu bleiben.

75, 16 liest Mutschmann, wiederum nach T: ἡ δὲ ἀλήθεια ἀπὸ πολλῶν ἀληθῶν γνώσεων συνίσταται. Ich halte auch in diesem Fall das γνώσεως der griechischen Handschriften für das Ursprüngliche. Man vergleiche V. 23 f.: ἡ ἀλήθεια, σύστημα τῆς τῶν ἀληθῶν γνώσεως εἶναι λεγομένη, und V. 11 ff.: ἔστι γὰρ

[1]) Cf. p. 268, 10 τὴν διάνοιαν ἢ κοινῶς τὴν ψυχήν.

[2]) Vgl. die Worte in V. 23 f.: μήτε αὐτὴ τοῖς ἐκτὸς ἐντυγχάνουσα, welche auf V. 7 zurückweisen, ferner die ähnliche Stelle p. 266, 17 f.

[3]) Auch Stephanus macht die φαντασία zum Subjekt des ganzen Satzes, sowohl des ἐπιβάλλει wie des φαντασιοῦται. Er streicht nämlich das ἡ διάνοια in V. 8 und übersetzt: 'non enim per se ipsam applicat se ad externa et imagines concipit, ut aiunt, sed per sensus'. Dabei kann nur die φαντασία als Subjekt gedacht sein, da St. διάνοια durch das masculinische intellectus wiedergibt.

hyp. II *ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική* (cf. 198, 18 ff.). Als allumfassende systematische *ἐπιστήμη* im menschlichen Geiste kommt die *ἀλήθεια* 'von der Erkenntnis vieler einzelner wahrer Sätze her' zustande. Wenn *γνώσεων* zu lesen wäre, so müßte es nach meinem Empfinden eher *ἐκ* als *ἀπὸ* heißen; denn die *πολλαὶ ἀληθεῖς γνώσεις* wären geradezu als Teilbestandteile der *ἀλήθεια* zu denken, aus denen sie sich zusammensetzt. Dieser Ausdruck fiele aber völlig aus der stoischen Terminologie und der ihr entsprechenden Problemstellung heraus, nach welcher es sich hier darum handelt, das Verhältnis der *ἀλήθεια* zum *ἀληθές*, d. h. dem einzelnen wahren Satz (*ἀξίωμα*, cf. 75, 10) zu bestimmen. Es ist daher durchaus unwahrscheinlich, daß der terminus *ἀληθές* hier plötzlich durch den ganz anders gearteten *ἀληθὴς γνῶσις* ersetzt werden sollte (cf. unten zu p. 614, 16).

76, 20: Mutschmanns Vermutung *τῶν πάντων καθεστὼς* ⟨*μέρος*⟩ bzw. *καθεστώς* ⟨*τι*⟩ halte ich für sehr unglücklich; *τῶν πάντων* ist als prädikativer genit. part. recht wohl möglich; cf. z. B. p. 530, 13 *τῶν πρός τι [πως] καθεστώτων* (s. unten zu der Stelle). Eine Änderung ist also nicht notwendig.

79, 30 ff. Die zweite Definition des *σημεῖον ἐνδεικτικὸν*, welche hier in den Worten *ὅθεν καὶ ὁρίζονται τοῦτο τὸ σημεῖον οὕτως 'σημεῖόν ἐστιν ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος'* gegeben wird, hält Natorp[1]) für interpoliert. Die Frage ist nicht unwichtig, weil sie für die Beurteilung der Stellung der Skepsis zur dogmatischen und empirisch-ärztlichen Semiotik von Bedeutung ist. Sextus stellt sowohl in Hyp. II wie in adv. logic. II seiner Behandlung des *σημεῖον* die Unterscheidung zwischen einem *σημεῖον ἐνδεικτικὸν* und *ὑπομνηστικὸν* voran (Hyp. II 97–102. adv. log. II 143–158). Das endeiktische Zeichen allein sei technisch-philosophisch, von den logischen Ärzten und dogmatischen Philosophen ersonnen und verwendet; die hypomnestische *σημείωσις* dagegen werde von allen Menschen ausgeübt und daher auch von den Skeptikern anerkannt. Ihre Polemik richte sich allein gegen das endeiktische Zeichen. Tatsächlich indessen scheint in den folgenden Argumentationen der vorher aufgestellte besondere Begriff des endeiktischen Zeichens oft ganz vergessen zu werden. Insbesondere zeigt sich dies darin, daß Sextus den stoischen Begriff des *σημεῖον*, welcher das *σημεῖον* überhaupt, ohne Unter-

[1]) Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum 1884 p. 142 ff.

scheidung eines endeiktischen von einem hypomnestischen, definieren will, in beiden Darstellungen bekämpft (Hyp. II 104–120; log. II 244–274), ohne auf jene von ihm zugrunde gelegte Unterscheidung zurückzukommen, als ob der stoische Begriff nur auf das *σημεῖον ἐνδεικτικὸν* zu beziehen sei. Daß dies nun nicht zutrifft, ist aus folgendem beweisbar.

Die stoische Definition beschreibt einfach formallogisch den Begriff eines *σημεῖον* überhaupt, ohne auf irgendwelche erkenntnistheoretischen Fragen Bezug zu nehmen; sie muß daher für das hypomnestische *σημεῖον* ebensowohl gelten wie für das endeiktische. Allerdings soll nach dem stoischen Begriff das *σημεῖον*, als *ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος* sein, d. h. das *λῆγον* oder *σημειωτόν* soll durch das *σημεῖον* wirklich erst 'enthüllt' werden und nicht etwa schon aus sich selbst bekannt sein, wie es etwa bei dem Satze *εἰ ἡμέρα ἔστιν, φῶς ἔστιν* der Fall wäre. So ist eine begriffsgemäße *σημείωσις* für den Stoiker z. B. der Schluß *εἰ γάλα ἔχει αὕτη, κεκύηκεν αὕτη* (Hyp. II 106. log. II 250–253). Dies stimmt nun scheinbar mit dem Begriff der *ἔνδειξις* überein, denn das *σημεῖον ἐνδεικτικὸν* soll durch seine eigene Natur das seinem Wesen nach unwahrnehmbare *σημειωτόν* kundmachen[1]), während das hypomnestische *σημεῖον* nur auf ein zufällig und zeitweilig (*πρὸς καιρόν*) verborgenes *σημειωτόν* und zwar nur deshalb schließen läßt, weil dieses sonst in Verknüpfung mit ihm wahrgenommen wird. Allein diese Ähnlichkeit zwischen dem stoischen Begriffsmoment *ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος* beim *σημεῖον* (nebst den entsprechenden Bestimmungen des *ἀπόδειξις*-Begriffs) und dem Begriff *ἐνδεικτικὸν* ist in Wahrheit rein zufällig. Die Stoiker wollen dem *σημεῖον* und der *ἀπόδειξις* mit diesen Bestimmungen nur überhaupt eine wirklich wesentliche Bedeutung für die Gewinnung von Erkenntnissen sichern und verhüten, daß sie als ausschließlich dialektisch-formale Begriffe verstanden werden. Es liegt ihnen daran, hervorzuheben, daß rein durch die logische Kraft des Schließens[2]) wirklich Erkenntnis gewonnen werden kann,

[1]) Vgl. in der stoischen Lehrbestimmung des *σημεῖον* p. 342, 21 ff. *δεῖ ἄρα τὶ σημεῖον . . . ἐκκαλυπτικὴν ἔχειν φύσιν τοῦ λήγοντος.* Noch deutlicher zeigt sich dieser Gedanke in den entsprechenden Bestimmungen über die *ἀπόδειξις* (Hyp. II 140–142. log. II 305—309, cf. log. II 422 f.), vgl. besonders p. 355, 27 das *ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως*.

[2]) Cf. p. 89, 11 f. *διὰ τὴν τῶν λημμάτων ἀνάγκην*, V. 20 f. *ἐκκαλυπτόμενον ὑπὸ τῆς δυνάμεως τῶν λημμάτων*; p. 355, 21 *οὐκ ἐκ τῆς τοῦ προταθέντος λόγου δυνάμεως κατασκευασθέν*; p. 356, 6. 23.

hyp. II die auf andere Weise nicht zugänglich ist. Aber nur dieser logische Gesichtspunkt ist für sie maßgebend, auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des logischen Sachverhalts gehen sie nicht ein. Die Unterscheidung des Endeiktischen und Hypomnestischen betrifft dagegen wirklich einen erkenntnistheoretischen Gegensatz: dem bloßen Empirismus steht der Gedanke einer objektiv-gesetzmäßigen Verknüpfung der Dinge und Ereignisse gegenüber, welche eine rational begründete Erkenntnis derselben, ein wirkliches Erschließen des Einen aus dem Andern, ermöglicht. Insbesondere erhellt die Heterogeneität des stoischen Zeichenbegriffs und der von Sextus vertretenen Zeichentheorie noch daraus, daß jenes stoische Beispiel eines Schlusses vom γάλα ἔχει auf das κεκύηκεν nach der sextischen Unterscheidung hypomnestisch sein würde, weil das κεκύηκεν kein φύσει ἄδηλον ist. Dasselbe gilt von den andern stoischen in log. II 253–256 angeführten Beispielen, welche teilweise vorher in 157 als Beispiele des hypomnestischen σημεῖον erscheinen [1].

[1] Der Begriff der ἔνδειξις tritt bei Sextus in seiner Zeichentheorie ausschließlich in Verbindung mit dem φύσει ἄδηλον auf, ursprünglich aber bezeichnet er ohne Zweifel eine bestimmte Art des wissenschaftlichen Schließens, ganz ohne Rücksicht darauf, ob das Erschlossene φύσει ἄδηλον oder nur πρὸς καιρὸν ἄδηλον ist. Ja es handelt sich bei diesem der Medizin entstammenden Begriff ursprünglich, wie es scheint, gar nicht um den Rückschluß von der offenbaren Wirkung (den Symptomen) auf die verborgene Ursache, also um die Diagnose, sondern vielmehr um die Indikation der anzuwendenden Heilmittel, sofern diese sich, anstatt aus empirischer Beobachtung, mit unmittelbarer Evidenz aus der Natur der Krankheit ergeben sollen. Auf das Problem der Diagnose scheint der Begriff erst von hier aus übertragen worden zu sein. Denn gewöhnlich können ja nicht die Symptome, sondern erst deren Ursachen die Heilmittel indizieren; sie müssen also, bevor sie dies tun, erst selber aus den Symptomen erschlossen werden. Die Art aber, wie die Symptome ihre Ursachen 'anzeigen', schien dem methodischen Charakter nach derjenigen völlig gleich zu sein, wie diese Ursachen die Heilmittel indizieren. So ist also allein diese Erkenntnisweise das Charakteristische der ἔνδειξις, die Natur des erschlossenen Objekts ist unwesentlich (cf. Galen de sectis cap. 3 und 4 und Sext. Hyp. I § 240). Es leuchtet aber ein, daß die ἔνδειξις in der Semiotik und Diagnose vornehmlich für die φύσει ἄδηλα in Betracht kam, weil diese, wenn überhaupt, nur auf diese Art erschließbar sind, eben weil sie der empirischen Beobachtung unzugänglich bleiben. Aber anderseits können durch die endeiktische Erkenntnisweise recht wohl auch Dinge erschlossen werden, welche an und für sich empirisch beobachtbar sind. Da jedoch in diesem Falle die Empirie zur Verfügung steht, braucht man zur Begründung solcher Schlüsse nicht erst zur ἔνδειξις zu greifen. Insofern liegt in der ausschließlichen Beziehung des ἐνδ. σημ. auf die φύσει ἄδηλα in der Zeichentheorie des Sextus eine gewisse Verkennung des ἔνδειξις-Begriffes, aus der hervorgeht, daß diese Theorie ein ganz sekundäres und spätes Gebilde darstellt, das nur zum Zweck der skeptischen Polemik zurechtkonstruiert ist und keineswegs die wirkliche Lehre irgendwelcher Ärzte und Philosophen wiedergibt.

Wenn nun Sextus das stoische σημεῖον bekämpft, als ob es mit dem von ihm allein bestrittenen σημεῖον ἐνδεικτικὸν identisch wäre, ohne sich über diese Frage näher zu äußern, so muß man mit Philippson [1]) annehmen, daß er in diesen Argumentationen, wie auch teilweise in den übrigen, in denen nicht gegen den stoischen σημεῖον-Begriff polemisiert wird, in denen aber sonst ähnliche Unstimmigkeiten vorliegen, ältere skeptische Quellen verwertet, in welchen noch einfach das σημεῖον überhaupt, noch nicht ausschließlich das σημεῖον ἐνδεικτικὸν bestritten wurde, weil eben jene Unterscheidung noch nicht üblich war, oder von den älteren Skeptikern nicht geltend gemacht wurde. Immerhin aber mag man annehmen, daß Sextus, durch jene scheinbare Ähnlichkeit des stoischen σημεῖον-Begriffs mit dem seines ἐνδεικτικὸν σημεῖον getäuscht, sich der Meinung hingab, die stoische Definition könne wirklich nur für das endeiktische σημεῖον gelten.

Hieraus ergibt sich, welche Bedeutung jenem Satz aus Hyp. II 101 für diese Frage zukommt. Der Anstoß an der Polemik gegen das stoische σημεῖον ist in beiden Darstellungen durchaus derselbe; nur daß die Behandlung des stoischen σημεῖον, welche in log. II nur eine Partie der Argumentation unter andern und zwar die letzte bildet, in Hyp. II gleich am Anfang steht und überhaupt fast allein den Inhalt der ganzen Erörterung ausmacht; es folgen nur noch ein paar allgemein gehaltene Argumente (§ 121 ff.). In dem Abschnitt gegen das stoische σημεῖον wird in Hyp. II (§ 104—120) — ebenso wie in log. II (§ 244 ff.) — der Begriff des ἐνδεικτικὸν totgeschwiegen und am Anfang die stoische Definition als die des σημεῖον überhaupt eingeführt (Hyp. II 104), ebenfalls genau wie in log. II 244. Der Satz in § 101 würde nun dieselbe stoische Definition, welche in § 104 als die des Zeichens überhaupt wie neu eingeführt wird, wenige Paragraphen vorher als eine zweite Definition des σημεῖον ἐνδεικτικὸν neben die erste, ganz heterogene, stellen. Es würde also die falsche, obwohl begreifliche, Identifizierung des stoischen σημεῖον mit dem ἐνδεικτικὸν, welche, wie wir sahen, dem Verfahren des Sextus mit seinen Quellen sonst stillschweigend zugrunde liegt, hier mit dürren Worten ausgesprochen. Philippson, der die Diskrepanz zwischen

[1]) De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica. Berlin. Diss. 1881 p. 61.

der vorangestellten Zeichentheorie des Sextus und den folgenden Argumenten zuerst aufgedeckt hat, geht deshalb von dem Satz in § 101 aus: hier trete der Irrtum des Sextus offen zutage. Natorp, welcher in dem Bestreben, die in der Zeichentheorie sich aussprechende positiv empiristische Tendenz möglichst schon der älteren Skepsis (Aenesidem) zu vindizieren (a. a. O. p. 127 ff.), völlige Einheitlichkeit und innere Widerspruchslosigkeit der sextischen Darstellung behauptet und jene von Philippson aufgewiesene Diskrepanz vergeblich wegzubeweisen sucht, erklärt den Satz in 101, an welchem seine Ansicht scheitern müßte, für interpoliert. Von Goedeckemeyer[1]) und Brochard[2]), die in diesem Streit für Philippson Partei nehmen, wird zugleich auch die Interpolation verworfen. Wie das Vorstehende zeigt, teile ich ebenfalls die Ansicht Philippsons, allein in der Interpolationsfrage muß ich trotzdem Natorp Recht geben, und aus diesem Grunde hielt ich es für notwendig, die Stelle nochmals zu erörtern.

Natorp will den Satz nicht etwa nur deshalb beseitigen, weil er nicht zu seiner These paßt, sondern aus völlig klaren objektiven Gründen (a. a. O. p. 142 ff.). Für mich ist folgendes entscheidend. Sextus ist für uns die einzige Quelle über die stoische *σημεῖον*-Lehre; nach allen übrigen Stellen ist nun der stoische *σημεῖον*-Begriff dem des *ἐνδεικτικὸν* völlig heterogen. log. II 244 ff. und Hyp. II 104 ist keine Rede davon, daß die Stoiker nur das *σημ. ἐνδ.* mit ihrer Definition bestimmen wollten. Und auch nach dem ganzen Sinn und Zusammenhang der stoischen Lehre ist, wie wir sahen, daran nicht zu denken. Sextus würde also nicht nur an dieser einzigen Stelle seinen übrigen Äußerungen gröblich widersprechen, sondern außerdem eine offenkundig irrige und falsche Angabe über die Lehre der Stoiker machen. Nun haben wir zwar oben selber für möglich erklärt, daß Sextus, soweit er sich über das Verhältnis seiner Zeichentheorie zu dem stoischen Begriff überhaupt Rechenschaft gab, wirklich das endeiktische *σημεῖον* mit dem stoischen identifiziert habe. Allein es ist doch ein großer Unterschied zwischen solchem stillschweigenden halbbewußten Ausgleichen und Zurechtlegen widersprechender Elemente und einer in voller Deutlichkeit und Dreistigkeit auftretenden harmonisierenden Konstruktion mit positiv falscher Angabe[3]). Wenn Sextus voll-

[1]) Die Geschichte des griech. Skeptizismus p. 304, 1.

[2]) Les Sceptiques grecs 1887 p. 269, 1.

[3]) Als Beispiel einer solchen Konstruktion vergleiche man Ps. Galen. histor. philos. cap. 9 (Diels Doxogr. p. 605): *σημεῖον τοίνυν οἱ μὲν διαλεκτικοί φασιν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον ἐκκαλυπτι-*

bewußt von dieser Konstruktion ausginge, so würde sie seine ganze Darstellung beherrschen, sie wäre auch in log. II zu erwarten, zum mindesten aber müßte sie in Hyp. II wirklich durchgeführt sein. Statt dessen findet sie sich nur an dieser einen Stelle, die dadurch zu allem übrigen in Widerspruch tritt. Trotzdem müßte man den betreffenden Satz schließlich gelten lassen, wenn er an seiner Stelle durch den Zusammenhang legitimiert würde. Dies ist aber, wie Natorp völlig zutreffend gezeigt hat, nicht der Fall. Die Einführung mit *ὅθεν* ist bei der Heterogeneität der vorhergehenden ersten Definition völlig ungerechtfertigt (vgl. dagegen das sonst ähnliche *ἔνθεν* in p. 88, 24 f. und s. zu p. 88, 11 f.). Sollte das *ὅθεν* in der oben erörterten Weise auf die Ähnlichkeit zwischen dem *ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς σημαίνει* (= *ἐνδείκνυται*) *τὸ οὗ ἔστι σημεῖον* und dem *ἐκκαλυπτικὸν* gemünzt sein, so ist dies wohl als Motiv für den Interpolator, nicht aber als Gedanke eines Verfassers, der dem Leser verständlich sein wollte, zu begreifen. Ferner ist die Stellung des Wortes *ἐνδεικτικὸν* in der stoischen Formel sehr auffällig; seine natürliche Stelle wäre hinter *σημεῖον*, da es aber hinter dem *ἔστιν* steht, so wird man erst durch den Zusammenhang darauf gebracht, daß es nicht zu *ἀξίωμα*, sondern zu *σημεῖον* gehören soll. In einer Formel ist eine derartige Zweideutigkeit nicht zu erwarten. Völlig unerträglich wäre endlich die Art, wie dieselbe Definition, nur nicht wie hier als die des *σημεῖον ἐνδεικτικὸν*, sondern als stoische Bestimmung des *σημεῖον* überhaupt, wenige Zeilen weiter und zwar gerade bei der Eröffnung der Polemik, die angeblich (cf. 103) nur gegen das *σημεῖον ἐνδεικτικὸν* gehen soll, als etwas Neues, bisher noch nicht Erwähntes eingeführt würde. Wir haben es also mit der Randbemerkung eines Lesers zu tun, der an der Darstellung des Sextus denselben Anstoß nahm wie wir, sich aber die Sache schließlich ähnlich wie Sextus selbst zurechtlegte.

82, 24 ff. würde ich mich für folgende Fassung entscheiden: .... *οἷον οὕτως ‘εἰ ἡμέρα ἔστιν, φῶς ἔστιν · ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν · φῶς ἄρα ἔστιν’ — ‘εἴπερ ⟨εἰ⟩ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστι καὶ*

κὸν τοῦ λήγοντος . τῶν δὲ σημείων τὰ μέν ἐστιν ἐνδεικτικά, τὰ δὲ ὑπομνηστικά · ὑπομνηστικὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὅπερ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ ἅμα τῷ φανῆναι τὸ σημεῖον καὶ τοῦ σημειωτοῦ εἰς γνῶσιν ἡμᾶς ἄγει, ὁποῖόν ἐστιν ἐπὶ τοῦ καπνοῦ · τοῦτον γὰρ ἰδόντες εὐθὺς γινώσκομεν, ὅτι ἐκ πυρὸς γεγονώς ἐστιν. ἐνδεικτικὸν δέ ἐστιν σημεῖον τὸ μὴ πρότερον συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ, οὗ δὲ φανέντος εἰς γνῶσιν ἀφικόμεθα τοῦ σημειωτοῦ, ὥσπερ ἐπὶ τῆς γάλα ἐχούσης εὐθὺς γινώσκομεν, ὅτι τετοκυῖά ἐστιν.

hyp. II ἡμέρα ἔστι, καὶ (?) φῶς ἔστιν'. Es soll an einem Beispiel gezeigt werden, wie die ἀπόδειξις als ein συνημμένον gefaßt werden kann, in welchem die συμπλοκή ihrer λήμματα das ἡγούμενον und das συμπέρασμα des λῆγον bildet. Zu diesem Zweck wird zunächst das Beispiel der ἀπόδειξις in der gewöhnlichen Form vorgeführt, unmittelbar darauf folgt die Fassung dieser ἀπόδειξις als συνημμένον: 'wenn anders es, wenn Tag ist, hell ist und (wenn ferner) Tag ist, so ist es auch (?) hell'. Freilich bleibt diese Textgestaltung unsicher, zumal die Einschiebung des εἰ hinter εἴπερ. Aber daß hier ähnlich wie p. 88, 7 ff. 88, 19 ff. 377, 21 ff. 378, 24 ff.[1]) die ἀπόδειξις in die Form des συνημμένον gebracht wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang und scheint mir der allein in Betracht kommende Sinn zu sein. Pappenheim (Erläuterungen p. 123) vermutet ein zweites Beispiel nach dem Schema des zweiten ἀναπόδεικτος (cf. log. II 225) — aber was sollte das in diesem Zusammenhang? Der in den Ausgaben herkömmlichen Interpunktion vermag ich keinen Sinn abzugewinnen, ebensowenig der von Rüstow (Mutschmann vol. II. praefat. p. XVIII) vorgeschlagenen, nach welcher auf die gewöhnliche ἀπόδειξις-Form noch zwei für sich stehende Sätze, ein συνημμένον und eine συμπλοκή folgen sollen.

87, 2 ff. Nachdem Sextus seine Argumente gegen das σημεῖον vorgebracht hat (Hyp. II 104–129), läßt er in 130—131 drei Argumente für die Existenz des σημεῖον folgen, damit auf diese Weise Isosthenie der entgegengesetzten λόγοι erreicht werde. Die Pointe dieser Argumente liegt darin, daß die Erörterungen des Skeptikers gegen das σημεῖον, obwohl sie durch ihren Inhalt das σημεῖον aufzuheben beabsichtigen, trotzdem durch ihre bloße Existenz das σημεῖον beweisen; denn sie selber sind σημεῖα, und zwar erstens als φωναί, d. h. als bloße Worte, die doch etwas bezeichnen (σημαίνειν) sollen, zweitens als λόγοι, welche ἀποδείξεις, d. h. aber σημεῖα, zu sein den Anspruch machen; denn die ἀπόδειξις ist eine species des σημεῖον. Der zweite dieser Gedanken bildet auch die Grundlage des dritten künstlicher geformten Arguments in p. 86, 24 ff. Obgleich nun Sextus diese Gründe hier im eigenen Namen vorbringt — abweichend von analogen Fällen, wo er die Dogmatiker damit auftreten läßt, freilich, um sie nach-

[1]) Siehe unten zu diesen Stellen. — An ihnen allen steht in dem aus den beiden λήμματα der ἀπόδειξις gebildeten ἡγούμενον des συνημμένον das zweite λῆμμα voran. Sie bieten daher zu p. 82, 25 f. in der Form keine genaue Analogie.

her auch dort für sich zur Erreichung der Isosthenie zu benutzen[1]) — so kann er sich doch nicht versagen, auf der Stelle eine Widerlegung hinzuzufügen: er stellt dem künstlichen Syllogismus von § 131 b in § 132 sogleich eine nach demselben Schema gebildete Erwiderung gegenüber. Hierauf folgt in 133 ein ferneres Gegenargument, welches auf das Motiv der φωναί von 130 Bezug nimmt.

Nach dem vorliegenden Text hätte es etwa folgenden Sinn: die Dogmatiker selbst — Sextus tut jetzt so, als hätte er die Argumentation **für** das σημεῖον wie sonst den Dogmatikern in den Mund gelegt — mögen sagen, ob ihre φωναὶ ὑπὲρ τοῦ σημείου — das wären also die drei Argumente von 130—131 b — etwas bedeuten oder nicht. Bedeuten sie nichts, so wird die Existenz des σημεῖον jedenfalls nicht durch sie beglaubigt; haben sie eine Bedeutung, so folgt die Richtigkeit ihres σημειωτόν, d. h. des Satzes εἶναί τι σημεῖον. Daraus aber folgt, wie im vorigen Argument (132) gezeigt wurde, es gebe kein σημεῖον[2]), so daß also mit dieser Folgerung der λόγος in sein Gegenteil umschlägt. Im vorigen Argument hatte Sextus dem gegnerischen Gedanken, daß, wenn es **kein** σημεῖον gebe, vielmehr doch eines existiere, nämlich, weil jener negierende Satz von den Skeptikern durch ein σημεῖον, d. h. durch eine ἀπόδειξις bewiesen werde (cf. p. 86, 25 ff.), das etwas schwache Argument gegenübergestellt: wenn das σημεῖον, wie es von den Dogmatikern gedacht wird, existiert (bzw. wenn das σημεῖον **das** ist, was die Dogmatiker für ein σημεῖον ausgeben, d. h. also: wenn das σημεῖον **so zu denken** ist, wie die Dogmatiker es bestimmen), so gibt es vielmehr kein σημεῖον; denn das dogmatische σημεῖον ist in den voraufgehenden Argumenten (sc. 104—129) als seinem Begriff nach sich selbst widersprechend und daher unwirklich erwiesen worden[3]). Auf diese wenig elegante Wendung würde also hier zurückverwiesen: wenn die φωναὶ σημαίνουσιν, so gilt ihr σημειωτόν, d. h. das ἔστι τι σημεῖον, aber 132 ist gezeigt: εἰ ἔστι τι σημεῖον, οὐκ ἔστι σημεῖον[4]).

[1]) Cf. logic. II 275 und 298; zur ἀπόδειξις Hyp. II 185 und 192. logic. II 463 und 476 f.

[2]) Das von Kayser (Philologus Bd. 4, 1849 p. 70) hier eingesetzte μή wäre ohne Zweifel notwendig, um überhaupt einen Sinn in die Textworte hineinzubringen, wenigstens wenn man diese irgendwie als Argumentation **gegen** die Dogmatiker verstehen will. Kayser berührt die Stelle nur flüchtig.

[3]) Eine andere Auskunft von weit mehr dialektischer Schärfe und Eleganz findet sich für dieselbe Situation in log. II 295 ff. Zu Hyp. II 131 b vgl. log. II 281 f.

[4]) Die soeben von mir hypothetisch vorgetragene Interpretation deckt

hyp. II Diese Argumentation von 133 bietet nun, näher betrachtet, die schwersten Anstöße. Das Argument entbehrt, wie es dasteht, jeder Pointe. Die Argumente des Skeptikers gegen das σημεῖον wollen als φωναὶ und λόγοι ἀποδεικτικοὶ, d. h. im sprachlichen und logischen Sinne σημεῖα sein: das widerspricht ihrer inhaltlichen Absicht, das σημεῖον aufzuheben. Die dogmatischen Argumente für das σημεῖον kranken an diesem problematischen Widerspruch nicht; es ist deshalb von vornherein gar nicht abzusehen, wie sie den Skeptikern zu einem Angriff Gelegenheit geben könnten, welcher dem der Dogmatiker auf ihre Argumente irgendwie analog wäre. Diesem ungünstigen Vorurteil entspricht das vorliegende Argument durchaus, denn wenn man das überlieferte ὑπὲρ gelten läßt, so ist es für die Schlußfolgerung ohne jede Bedeutung, daß von dem σημεῖον-Charakter der φωναὶ als solcher ausgegangen wird.

Zur näheren Prüfung dieser Frage ist zunächst festzustellen, daß in dem Argument das Motiv der φωναὶ nicht rein festgehalten, sondern mit dem der λόγοι ἀποδεικτικοὶ vermischt wird. Sicher und deutlich geschieht dies bei der zweiten Möglichkeit p. 87, 6 εἰ δὲ σημαίνουσιν (sc. αἱ φωναὶ), ἀκολουθήσει αὐταῖς τὸ σημειωτόν. So darf eigentlich nicht argumentiert werden, wenn die Frage gestellt ist, ob die φωναὶ als solche σημεῖα seien — denn auch bei der Bejahung dieser Frage folgt noch keineswegs die Gültigkeit des in den φωναὶ dargestellten Schlusses und damit die Richtigkeit des σημειωτὸν — sondern nur dann, wenn die Frage lautet, ob die λόγοι ἀποδεικτικοὶ seien oder nicht (vgl. Hyp. II 187 b; log. II 472 und 478). Sextus ist also hier in einen falschen Typus der Argumentation hineingeraten[1]). Beim ersten

sich im wesentlichen mit der Auffassung Pappenheims, welcher in der Einfügung des μὴ mit Kayser zusammentrifft; vgl. Erläuterungen p. 126 und die ausführliche Besprechung der Stelle im Philologus Bd. 36, 1877 p. 422 ff. Pappenheim findet diese Auffassung voll befriedigend.

[1]) In logic. II begeht Sextus eine derartige Konfusion nicht. Dort beruft er sich gegenüber dem dogmatischen Argument aus den φωναὶ κατὰ σημείου (279) in 290 sehr treffend auf seine Unterscheidung des hypomnestischen von dem endeiktischen σημεῖον. Der Skeptiker könne sehr wohl das sprachliche σημαίνειν der φωναὶ als bloß hypomnestische σημείωσις zugeben und trotzdem durch den Inhalt eben dieser φωναὶ das endeiktische σημεῖον leugnen (cf. auch p. 46, 20 ff. p. 43, 23). Denselben Gedanken verwendet Sextus in 289 auch gegen das dogmatische Argument aus den λόγοι (278), indem er die apodeiktische Funktion der λόγοι, sofern sie von den Skeptikern anerkannt werde, für bloß hypomnestisch ausgibt. Doch lassen vielleicht einige Ausdrücke darauf schließen, daß er dort die λόγοι halbwegs mit den φωναὶ verwechselt bzw. sie als φωναὶ versteht

Gliede (εἰ μὲν γὰρ οὐδὲν σημαίνουσιν, οὐ πιστοῦται τὸ εἶναι σημεῖον) ist es aus dem Nachsatze nicht zu entscheiden, ob hier dieselbe Verwechslung zugrunde liegt: denn ob nun die betreffenden Argumente als φωναὶ nichts bedeuten, oder als λόγοι nichts beweisen, — die Folge ist in beiden Fällen in gleicher Weise, daß die Existenz des σημεῖον durch sie nicht bewiesen wird.

Diese Verwechslung ist ganz in der Art der kleinen Entgleisungen, welche sich auch sonst bei Sextus häufig genug finden; sie wäre zu rügen, gleichviel ob es sich um φωναὶ κατὰ oder ὑπὲρ σημείου handelt; auf unser Bedenken gegen das ὑπὲρ ist sie ohne Einfluß. Der Anstoß daran bleibt völlig derselbe, wenn das Argumentationsmotiv von den λόγοι, wie wenn dasjenige von den φωναὶ verwendet wird. Denn beide Motive haben nur Sinn, wenn sie auf einen Widerspruch zwischen dem formal-semiotischen Charakter und der inhaltlichen Absicht der Argumente sich beziehen können. Bei Argumenten ὑπὲρ σημείου ist diese Beziehung unmöglich und die Einführung jener Gedankenmotive also auf jeden Fall ein überflüssiger Umweg, der ohne jede Bedeutung für die Argumentation bleibt. Bei solchen Argumenten würde es völlig genügen, die Alternative zu stellen, ob sie sachlich und logisch leisten, was sie wollen, oder nicht. Der Umweg über den Gedanken, daß die Argumente, abgesehen von ihrem Inhalt, jedenfalls als φωναὶ oder λόγοι σημεῖα seien und insofern die Existenz des σημεῖον bewiesen, ist als notwendige oder auch dialektisch mögliche und interessierende Wendung nicht verständlich, wenn der Inhalt eine Beweisführung für das σημεῖον ist. Warum also von φωναί, anstatt einfach von Argumenten, die Rede ist, warum, sei es auch nur vermöge einer Abirrung von dem Motiv der φωναί, aus dem formal-apodeiktischen Charakter der λόγοι, abgesehen vom Inhalt, argumentiert wird, anstatt einfach aus der inhaltlichen Stringenz, —

(also umgekehrt wie in Hyp. II 133): . . . δυνάμεθα τοὺς κατὰ τοῦ σημείου κομισθέντας λόγους παραχωρεῖν τι σημαίνειν . . . ἡμεῖς γὰρ ἐπ' αὐτοῖς κινούμεθα καὶ ἀναλαμβάνομεν τῇ μνήμῃ τὰ δυνάμενα λέγεσθαι πρὸς τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον. Das Wort σημαίνειν wird in dieser Weise für die Funktion des σημεῖον nur selten und aus besonderem Anlaß gebraucht; vgl. Hyp. II 101. 127 f. log. II 154. 202. Meist steht dafür μηνύειν, ἐκκαλύπτειν, δηλοῦν, ἐνδείκνυσθαι, σημεῖον εἶναί τινος. τὶ σημαίνειν wüßte ich in dieser Bedeutung gar nicht zu belegen. Dagegen kommen σημαίνειν und τὶ σημαίνειν regelmäßig von dem Bedeuten der Sprache vor. — Ähnlich, aber keiner Zweideutigkeit ausgesetzt, ist ein anderes öfter wiederholtes Argument derselben Absicht, in welchem Sextus statt des Begriffs ὑπομνηστικός den der bloß subjektiven πιθανότης verwendet; cf. log. II 473 ff.; Hyp. II 187 a.

hyp. II das ist, wenn man das ὑπὲρ festhält, nicht zu begreifen. Es könnte einfach heißen: 'Die Argumente der Dogmatiker ὑπὲρ σημείου sind entweder stringent oder nicht; im letzteren Fall vermögen sie das σημεῖον nicht zu retten; im ersteren wäre allerdings das σημεῖον bewiesen; allein es gilt, wie in 132 gezeigt, der Satz: 'εἰ ἔστι σημεῖον, οὐκ ἔστι σημεῖον'. Das ist, befreit von allem falschen Aufputz, der Kern der Argumentation: auch wenn man den Anstoß an der beziehungslosen Einkleidung abrechnet, ersichtlich ein Gedankengang ohne alles Salz und ohne rechte Pointe. Die ganze erste Hälfte ist überflüssig, in ihr wird nicht der geringste Schritt getan, um das Ziel zu erreichen, sondern eher noch das Gegenteil bewirkt, so daß man die Sache der Skeptiker bereits verloren glaubt: da bringt plötzlich der Schlußsatz die kaum noch gehoffte Rettung, aber er bildet mit seinem Hinweis auf das Ergebnis von 132 ein nur rein äußerlich und völlig unorganisch mit dem ersten Teil des Arguments verknüpftes Anhängsel. Das Ganze macht den Eindruck eines kümmerlichen Flickwerks.

Es finden sich nun an drei Stellen [1]) bei Sextus Partieen, die diesem Abschnitt (130—133) parallel laufen. Dort ist von einem Argument über φωναὶ ὑπὲρ σημείου keine Spur, dagegen werden dort skeptische Widerlegungen der dogmatischen Argumente aus den φωναὶ bzw. λόγοι der Skeptiker κατὰ σημείου gegeben. Die Vergleichung dieser Argumentationstypen (log. II 289. 290. 470—478; Hyp. II 187) führt zu der Vermutung, daß ein derartiges Argument auch hier in Hyp. II 133 vorliegt und jetzt nur durch Korruptelen entstellt ist. Für diese Annahme sprechen zunächst in dem Einleitungssatz des Arguments von 133 folgende Indizien:

1. Die Argumentation über die φωναὶ ὑπὲρ σημείου würde sich auf alle drei dogmatischen Argumente (130—133) beziehen; da sie nun hier das zweite Gegenargument ist, während das erste ein spezielles war, so will die Anknüpfung mit καὶ περὶ τῶν φωνῶν δὲ dazu nicht passen: denn sie scheint zu besagen, daß jetzt ein zweites Spezialargument, nämlich gegen das erste dogmatische Argument aus den φωναὶ κατὰ σημείου, nachgebracht werde. Würde es sich dagegen um die φωναὶ ὑπὲρ σημείου handeln, so müßte statt dessen der Übergang vom Speziellen zum Allgemeinen irgendwie ausgedrückt sein [2]).

[1]) log. II 275—297. Hyp. II 185—192. log. II 463—481. Die völlig gleichartig gestalteten Partien über die ἀπόδειξις sind nämlich, wie bereits mehrfach geschehen, mitzuvergleichen.

[2]) Auch Pappenheim (Philolog. Bd. 36 p. 424) erkennt in 133 trotz

2. Das αὐτοὶ ἀποκρινάσθωσαν οἱ δογματικοὶ hat nur Sinn, wenn 'die Dogmatiker selbst' auf etwas antworten sollen, worauf sie von den Skeptikern Antwort verlangt hatten. Auch dies paßt nicht auf die φωναὶ ὑπὲρ σημείου — denn dieses Argumentationsmotiv ginge als solches von den Skeptikern aus —, dagegen vortrefflich auf die φωναὶ κατὰ σημείου, über welche die Dogmatiker in 130 die Skeptiker befragt hatten. Wird doch bei den griechischen Philosophen alles Argumentieren gegen einen Gegner in dialektischer Weise als ein Befragen [1]) desselben verstanden. Freilich gibt der Argumentierende auf diese 'Fragen' für gewöhnlich selbst die 'Antwort', wobei das Schweigen des Gegners als Zustimmung gilt. So geht an unserer Stelle das αὐτοὶ ἀποκρινάσθωσαν οἱ δογματικοὶ von der Vorstellung aus, daß in 130 die Skeptiker befragt und zur Antwort aufgefordert und daß die einzelnen Sätze des Arguments von den Dogmatikern gleichsam mit Zustimmung und aus dem Sinne der Skeptiker ausgesprochen wurden. Die Skeptiker würden dies natürlich nicht anerkennen; diese Ablehnung aber kleiden sie in die Worte: mögen doch die Dogmatiker sich selber antworten! Die gleiche Anschauung findet sich auch an den parallelen Stellen; vgl. p. 351, 11: τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ τῆς ἀκολούθου ῥητέον ὑπομνήσεως, καθ' ἣν ἐπυνθάνοντο, πότερον κτλ. p. 389, 9 ff.: λέξουσι γὰρ (sc. οἱ σκεπτικοί)· εἰ μὲν οὐκ ἐνδέχεται ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν πεῦσιν καθ' ἣν ἐπεζήτουν, πότερον . . . ., ὀφείλουσιν εὐγνωμονεῖν, εἰ μὴ ἔχουσι πρὸς ἄπορον οὕτω πεῦσιν ἀποκρίνασθαι· εἰ δὲ εὐχερές ἐστιν, αὐτοὶ [2]) δ' προστάττουσι τοῖς σκεπτικοῖς ὡς εὐχερὲς ὂν ποιείτωσαν ἀποκρινόμενοι, πότερον κτλ. V. 27 f.: ὅμως δὲ καὶ τοὺς σκεπτικοὺς ἂν δέῃ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποκρίνασθαι, ἀσφαλῶς ἀποκρινοῦνται (cf. p. 57, 3; 651, 9).

Vor allem wird diese Auffassung dadurch empfohlen, daß allein durch sie das φωναὶ-Motiv und damit die ganze erste Hälfte des Arguments Sinn und Beziehung gewinnt: 'die Dogmatiker

seines Festhaltens an dem ὑπὲρ ganz richtig ein spezielles Gegenargument gegen 130. Das Argument von 133 sei ein in der Form paralleler Gegenbeweis zu 130, wie 132 zu 131 b. Er übersieht aber, daß, wie 130 gegen alle Argumente der Skeptiker gegen das σημεῖον, so 133, wenn ὑπὲρ richtig wäre, auch gegen alle Argumente der Dogmatiker für das σημεῖον sich richten müßte, also trotz der analogen Form nicht speziell gegen 130 ginge, während allerdings die Art der Anknüpfung mit καὶ περὶ τῶν φωνῶν δὲ gerade dies Letztere erwarten läßt.

[1]) Vgl. die Redewendung ἐρωτᾶν λόγον (Bekkers index s. v. ἐρωτᾶν); s. ferner adv. log. II § 302, sowie unten zu p. 112, 2 a ff.

[2]) αὐτοὶ lese ich statt des überlieferten αὐτοῖς; cf. unten zu p. 389, 13.

hyp. II mögen selbst beantworten, wonach sie uns fragen, ob unsere φωναὶ κατὰ σημείου etwas bezeichnen oder nicht; bezeichnen sie nichts, so gilt jedenfalls nicht, was die Dogmatiker uns vorhielten: 'εἰ δὲ σημαίνουσί τι, ἔστι σημεῖον' (p. 86, 19); die φωναὶ sind also nicht als solche σημεῖα, so daß in diesem Sinne durch sie die Existenz des σημεῖον beglaubigt würde [1]. Bezeichnen aber die φωναὶ etwas, bzw. sind unsere λόγοι ἀποδεικτικοί, so ergibt sich ja daraus die Richtigkeit ihres σημειωτόν [2]. Dieses aber war die Nichtexistenz des σημεῖον'. Wir müßten also lesen τοῦτο δὲ ἦν τὸ ⟨μὴ⟩ εἶναί τι σημεῖον [3]. Nun folgt aber noch der Satz

[1] Für das οὐ πιστοῦται τὸ εἶναι σημεῖον bestehen in abstracto zwei Möglichkeiten der Auffassung. Entweder heißt es: 'wenn die φωναὶ nichts bezeichnen, so wird durch die betreffenden Argumente, d. h. durch ihre inhaltliche Beweiskraft, die Existenz des σημεῖον nicht bewiesen', oder es bedeutet: 'wenn die φωναὶ nichts bezeichnen, so sind sie selber als φωναὶ (bzw. als λόγοι) keine σημεῖα und können daher durch ihr Dasein und ihren formalen Charakter als σημεῖα die Existenz des σημεῖον nicht beglaubigen'. Setzt man nun das ὑπὲρ als echt voraus, so sind zwar an sich beide Interpretationen denkbar, aber praktisch kommt nur die erste in Betracht; denn wenn die Argumente inhaltlich die Existenz des σημεῖον beweisen wollen, so ist die Beziehung auf den Inhalt die natürliche, und der Rekurs vom Inhalt auf die Form wäre überflüssig und sinnlos. Setzt man dagegen κατὰ voraus, so ist die Beziehung auf die inhaltliche Beweiskraft ausgeschlossen, weil sie den Wortlaut οὐ πιστοῦται τὸ ⟨μὴ⟩ εἶναι τὸ σημεῖον erfordern würde (cf. p. 86, 18. 348, 13 ff.), und nur diejenige auf den formalen Charakter zeigt sich als möglich. Nun ist aber von vornherein an dieser Stelle die Beziehung auf die Form zu erwarten. Denn da das zweite Glied auf den Inhalt eingeht, so bleibt für die Form nur das erste übrig; würde aber die Beziehung auf diese überhaupt ganz fehlen, so wäre im Verlauf der Argumentation jede Beziehung auf das Motiv der φωναί, von dem sie ausgeht, zu vermissen. Diese Überlegung zeigt nicht bloß, was bereits oben hervorgehoben wurde: daß das φωναί-Motiv bei vorausgesetztem ὑπὲρ gar nicht zur Geltung kommt; sondern auch noch speziell, daß die Worte οὐ πιστοῦται τὸ εἶναι τὸ σημεῖον, wenn man sie, wie das φωναί-Motiv fordert, auf die Form bezieht, nur bei vorausgesetztem κατὰ einen Sinn gewinnen, mithin ebenso gut wie der einleitende Satz ein Indicium für den ursprünglichen Sinn des Arguments bilden. Ein sekundäres Moment tritt noch hinzu. Bei der Beziehung jenes Nachsatzes auf die inhaltliche Beweiskraft muß seine Ausdrucksweise ein wenig befremden. Vielleicht schlägt Bekker aus diesem Empfinden heraus πιστοῦνται vor, was freilich zu seiner oben sogleich zu besprechenden Deutung des ὑπὲρ = κατὰ nicht stimmen würde; zu unserer Deutung paßt hingegen das überlieferte πιστοῦται recht gut (cf. für den Ausdruck p. 391, 2 f. οὐ δια τοῦτο κυροῦται τὸ εἶναι ἀπόδειξιν).

[2] Cf. zu p. 699, 10 und s. p. 388, 26 f., wo das ἀκολουθεῖ αὐτοῖς ebenfalls = συνεισάγεται αὐτοῖς ist.

[3] Wegen des τι bei dem μὴ vgl. p. 349, 4. 7 f. 9. 352, 19 ff.

ᾧ ἕπεται τὸ εἶναι σημεῖον, ὡς ὑπεμνήσαμεν, κατὰ τὴν τοῦ λόγου περιτροπήν, welcher bei vorausgesetztem ὑπὲρ und unter Einfügung von μὴ durch die Rückverweisung auf 132 erst die Hauptwendung der Argumentation zu bringen schien. Bei unserer jetzigen Voraussetzung scheint er dagegen zunächst ganz überflüssig zu sein; denn mit dem τοῦτο δὲ ἦν τὸ ⟨μὴ⟩ εἶναί τι σημεῖον ist der Gedankengang im wesentlichen abgeschlossen. Allein denkt man den Schlußsatz nun ganz weg, so zeigt sich, daß man doch eine abschließende Wendung geradezu vermißt; es fehlt noch ein Schlußgedanke. Denn der Satz τοῦτο δὲ ἦν κτλ. besagt ja nur, daß die Nichtexistenz des σημεῖον das Beweisziel der φωναὶ bzw. λόγοι κατὰ σημείου war. Damit ist aber noch nicht ausgesprochen, daß dieser Satz von der Nichtexistenz des σημεῖον nun hiermit als Sieger aus dem Kampf der Argumente hervorgeht. Daß ein derartiger Schlußsatz zu erwarten ist, bestätigen auch die Parallelstellen p. 100, 9 ff.: οὐκοῦν ἀληθής ἐστιν αὐτῶν ἡ ἐπιφορά· ἦν δέ γε αὕτη 'οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις'· ⟨ἀληθὲς⟩ ἄρα ἔστι τὸ 'οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις' ἐκ περιτροπῆς. p. 389, 20 ff.: εἰ δὲ ἀπόδειξίς ἐστι, πάντως ἀληθῆ ἔχει τὰ λήμματα καὶ τὴν ἐπιφοράν .... ἦν δέ γε ἐπιφορὰ αὐτοῦ τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν· ἀληθὲς ἄρα ἐστὶ τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν, καὶ τὸ ἀντικείμενον τούτῳ ψεῦδος, τὸ εἶναι ἀπόδειξιν (cf. zu p. 353, 12). Vergleicht man unsern Satz mit diesen Stellen, so ist es — wenn man μὴ einsetzt — als ob nun erst sein wahres Gesicht hervorträte. Vor allem zeigt sich erst jetzt die wahre Bedeutung des ᾧ ἕπεται. Es folgert genau wie das ἀληθὲς ἄρα ἔστιν der Parallelstellen die Wahrheitsgeltung des Satzes 'es gibt kein σημεῖον' aus der ganzen Argumentation als ihr Schlußergebnis. Bei der Kayser-Mutschmannschen Fassung hatte es zwar diese Bedeutung der abschließenden Feststellung [1]) ebenfalls, aber zugleich diente es doch noch der Fortführung der Schlußkette des Arguments (als Rückverweisung auf die Folgerung von p. 86, 30 ff.). Aber obgleich dies an sich sehr wohl möglich ist und sogar auf den ersten Blick überzeugender scheinen mag, so kann doch kein Zweifel sein, daß das ᾧ ἕπεται hier im Sinn jener Parallelstellen gemeint ist. Ebenso kommt auch das κατὰ τὴν τοῦ λόγου περιτροπήν erst bei dieser Interpretation zu seinem Recht. Mit der περιτροπή ist natürlich der Umschlag gemeint, der sich in den Worten εἰ δὲ σημαίνουσιν,

[1] ᾧ ἕπεται, ᾧ ἀκολουθεῖ, ᾧ συνεισάγεται, ᾧ συνεισέρχεται sind in diesem Sinne sehr häufig; cf. z. B. p. 304, 11; p. 602, 7 (s. z. d. Stelle); p. 413, 10; 427, 2; 581, 3. — Siehe zu p. 699, 10.

hyp. II ἀκολουθήσει αὐταῖς τὸ σημειωτόν vollzieht. Der λόγος, welcher diese περιτροπή erfährt, ist der λόγος der Dogmatiker von 130 über die φωναὶ κατὰ σημείου, dessen Intention war, die Existenz des σημεῖον als Konsequenz des Verfahrens der Skeptiker zu erweisen. Indem jetzt die Skeptiker 'die Dogmatiker selbst antworten' lassen auf die Fragestellung dieses λόγος, d. h. in Wahrheit gerade ihrerseits die Antwort geben, kommt das Gegenteil von dem heraus, was die Dogmatiker beabsichtigten. Man vergleiche das ἐκ περιτροπῆς in p. 100, 9 ff. und 99, 27. Auch sonst handelt es sich bei der περιτροπή gewöhnlich darum, daß aus einem gegnerischen λόγος eine Konsequenz gezogen wird, die ihn selber aufhebt (cf. z. B. 28, 29. 123, 10. 263, 7. 275, 7. 299, 4. 352, 18 ff. 387, 25. 433, 14). In der Form ist das κατὰ τὴν περιτροπὴν τοῦ λόγου in 86, 6 sehr ähnlich, welches auf die in 86, 2 erfolgte περιτροπή zurückweist. Dort ist der λόγος allerdings nicht ein gegnerischer, sondern das eigene Argument des Skeptikers, dessen Voraussetzung sich in ihr Gegenteil verkehrt (cf. auch 71, 16. 74, 5. 77, 5. 77, 29. 98, 10). Hier zeigt sich nun der Vorteil unserer Auffassung für die Erklärung dieser Worte. Denn bei der Textfassung Pappenheims und Mutschmanns könnte mit der περιτροπή doch nur die in dem ᾧ ἕπεται vollzogene Folgerung der Nichtexistenz des σημεῖον aus seiner Existenz gemeint sein (cf. p. 352, 18 ff.), für deren Begründung mit dem ὡς ὑπεμνήσαμεν auf 132 zurückgewiesen wurde. Welcher λόγος aber ist es denn, der die περιτροπή erfährt? Ist es die Gesamtargumentation der Dogmatiker, ihre sämtlichen φωναὶ ὑπὲρ τοῦ σημείου, oder ist es der λόγος von 132, auf den ja zurückverwiesen wurde, oder die Argumentation von 133, sofern diese mit dem ᾧ ἕπεται eine περιτροπή erfährt[1]), oder endlich die allgemeine These der Dogmatiker, daß es ein σημεῖον gebe, welche, wie 132 zeigte, der περιτροπή unterliegt? Diese letztere Deutung würde ich für die relativ beste halten (cf. besonders p. 352, 18 ff.); aber wie wenig unmittelbare Evidenz hat auch sie im Vergleich zu der durch unsere Interpretation gewonnenen!

Eine Schwierigkeit liegt dagegen in dem ὡς ὑπεμνήσαμεν; denn es kann sich natürlich nicht auf die in diesem Satz selbst oder im vorhergehenden vollzogene Folgerung beziehen. Höchstens ließe es sich verstehen als ein Hinweis auf die ganze skeptische Argumentenreihe (104—129), welche die Nichtexistenz des σημεῖον

[1]) So scheint Pappenheim (Philol. Bd. 36 p. 425) die Worte zu verstehen.

beweisen sollte und deren Beweisziel sich hiermit zuguterletzt bestätigt. Doch behält diese Deutung etwas Gezwungenes, während das ὡς ὑπεμνήσαμεν als Rückverweisung auf § 132 ganz natürlich und zwanglos verständlich wäre. So bliebe nur die Auskunft der Streichung des ὡς ὑπεμνήσαμεν übrig, diese aber ließe sich nur rechtfertigen, wenn man eine absichtliche, aus Mißverständnis hervorgehende Umgestaltung des Textes voraussetzt. Aber gerade auf diese Annahme führt auch der letzte Punkt, den wir noch zu erörtern haben, die Frage des ὑπέρ.

Die Schwierigkeit in dem ὑπέρ ist bereits von Stephanus und Bekker bemerkt worden. Stephanus, und ihm folgend Fabricius, übersetzt das ὑπέρ mit 'de' anstatt mit 'pro'[1]), und Bekker hält laut seines index (s. v. ὑπέρ) das ὑπὲρ an dieser Stelle für gleichbedeutend mit κατά. Beide aber lassen den überlieferten Text des ganzen Paragraphen unverändert. Pappenheim vermutet daher ganz richtig, daß sie das Argument als ein drittes Argument der Dogmatiker für das σημεῖον verstanden haben müssen. Daß dies undurchführbar ist, bedarf nach dem bisher Ausgeführten keines Beweises mehr[2]). Aber, auch hiervon abgesehen, ist es unmöglich, das ὑπὲρ als = περὶ und insofern = κατά zu deuten. Dies mag in andern Zusammenhängen denkbar sein; hier, wo sich die λόγοι gegen und für das σημεῖον gegenüberstehen, kann das ὑπέρ, da es neben dem κατά erscheint, nur die Bedeutung 'für' haben (cf. p. 101, 24. 490, 3. 7). So bleibt hier nur die Annahme übrig, daß entweder, etwa infolge eines Mißverständnisses des αὐτοὶ ἀποκρινάσθωσαν, das ursprüngliche κατά absichtlich in ὑπέρ geändert worden ist[3]), oder daß die Worte τῶν ὑπὲρ τοῦ σημείου, welche

[1]) ὑπὲρ mit 'pro' dagegen p. 101, 24 οἱ ὑπὲρ τῆς ἀποδείξεως λόγοι.

[2]) S. Pappenheim, Philolog. Bd. 36 p. 424. Diese Deutung ist nur möglich, wenn man zunächst das αὐτοὶ ἀποκρινάσθωσαν mißverstehend so deutet, als wolle Sextus die Dogmatiker wirklich in ihrem eigenen Sinn sprechen lassen, und wenn man ferner das Hineinspielen des λόγοι-Motivs in dem ἀκολουθήσει αὐταῖς τὸ σημειωτόν verkennt und es statt dessen in dem Sinn von p. 86, 19 deutet. Das ᾧ ἕπεται würde bei unserer Interpretation die Summe ziehen: 'es gibt also ein σημεῖον'; und die 'περιτροπὴ des λόγος' wäre von der περιτροπή zu verstehen, welche der λόγος bzw. die λόγοι der Skeptiker gegen das σημεῖον durch die Argumente von 130—133 erführe! — In ähnlicher Weise wäre der überlieferte Text als ein Argument der Dogmatiker auch dann zu deuten, wenn man ὑπὲρ = 'pro' versteht.

[3]) Eine solche absichtliche Änderung, d. h. falsche Konjektur im Archetypus, ist z. B. das λογίζεσθαι statt νοῦ in p. 250, 21 (s. z. d. St.), vielleicht auch das ὑπὸ statt ἐπὶ in p. 266, 13 (s. z. d. St.).

hyp. II recht wohl entbehrlich sind — denn man würde das καὶ περὶ τῶν φωνῶν δὲ dann ohne Schwierigkeit nach p. 86, 16 verstehen — überhaupt als ein Glossem ausgeschieden werden müssen, das aus demselben Mißverständnis entsprungen wäre; und natürlich wird das ὑπὲρ demselben Glossator seine Entstehung verdanken wie das ὡς ὑπεμνήσαμεν. Auch die Streichung der beiden μὴ steht zweifellos mit dem Eintreten des ὑπὲρ, sei es als dessen Folge oder Ursache, in Zusammenhang. Darüber jedoch etwas Sicheres auszumachen, scheint mir bei den vielfachen Möglichkeiten, den Schlußworten irgend eine vage Deutung zu geben (wenn man die beiden μὴ beliebig einsetzt oder wegläßt), ein vergebliches Bemühen.

Die vielen Änderungen, welche meine Deutung erfordert, mögen sehr bedenklich erscheinen. Trotzdem kann m. E. weder an der Verderbtheit der Stelle noch an der Richtung, in welcher der Sinn zu suchen ist, ein Zweifel sein.

88, 7 und **19 f.** halte ich die von Pappenheim[1]) längst vorgeschlagenen Lesungen für die richtigen, nämlich p. 88, 7 ff. εἰ ἡμέρα ἔστι καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστι, ⟨φῶς ἄρα ἔστιν⟩ und p. 88, 19 ff. εἰ νὺξ ἔστι καὶ εἰ νὺξ ἔστι, σκότος ⟨ἔστι, σκότος⟩ ἄρα ἔστιν. Der Zusammenhang fordert an beiden Stellen die gleiche logische Form; denn es handelt sich beide Male um dieselbe Angelegenheit, die Umformung des hypothetischen Syllogismus in ein einziges συνημμένον. Es ist mir daher unverständlich, wie Rüstow beiden Stellen eine verschiedene Gestalt geben, und ferner, wie er[2]) das εἰ in 88, 7 und 19 streichen kann[3]): denn eben durch dieses εἰ werden die beiden λήμματα der ἀπόδειξις zu dem ἡγούμενον des neugebildeten συνημμένον zusammengefaßt[4]). Freilich ist dieses neue συνημμένον, weil es bereits ein anderes συνημμένον, nämlich das erste λῆμμα der ἀπόδειξις, als Teilstück in sich

---

[1]) S. die Übersetzung und 'Erläuterungen' p. 128 f.

[2]) Ebenso schon früher Zimmermann; vgl. Pappenheim a. a. O.

[3]) Ohne εἰ oder εἴπερ ist ein συνημμένον nicht denkbar (cf. adv. log. II 109 ff.).

[4]) Der neue Vorschlag Rüstows zu p. 88, 7 (s. Mutschmann praef. zu vol. II p. XVIII) — hinter dem φῶς ἔστιν hinzuzufügen: ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν — ist mir ebenfalls unbegreiflich. Ich bin außerstande, in dem von Rüstow hergestellten Wortlaut irgend einen Sinn, der dem Zusammenhang gemäß wäre, zu entdecken. Dasselbe gilt von Rüstows Vorschlag zu p. 88, 15 (vgl. Mutschmann a. a. O.) und ebenso von seinen Lesungen zu p. 337, 22 bis 338, 12 (ausgenommen zu p. 338, 1), wo Kochalsky bereits das Richtige gesehen hatte.

trägt, ein etwas monströses und daher von den Abschreibern nicht verstandenes Gebilde. Trotzdem kann kein Zweifel sein, daß hiermit der Sinn richtig getroffen wird (cf. zu p. 82, 24 ff. p. 377, 21 ff. p. 378, 24 ff.).

88, 11 f. geben die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα zu Bedenken Anlaß; denn sowohl aus dem Zusammenhang der dialektischen Theorie der Stoiker wie aus äußeren Indizien scheint sich zu ergeben, daß dieses Moment in die hier vorgetragene dialektische Bestimmung nicht hineingehört. Man erwäge folgendes: das Kriterium dafür, daß ein λόγος συνακτικός ist, wird darin gefunden, daß das aus dem συμπεπλεγμένον seiner λήμματα (als dem ἡγούμενον) und aus dem συμπέρασμα (als dem λῆγον) gebildete συνημμένον 'gesund' sei (88, 1 ff.). Aber der συνακτικὸς λόγος ist noch nicht notwendig 'wahr'. Es fragt sich, was hinzukommen muß, um ihn 'wahr' zu machen. Soll dies nun, wie es hier geschieht, im unmittelbaren Anschluß an das Kriterium des συνακτικὸν bestimmt werden, so genügt es offenbar zu fordern, daß das ἡγούμενον jenes συνημμένον, also das συμπεπλεγμένον aus den λήμματα des λόγος, wahr sei. Denn in einem 'gesunden' συνημμένον, dessen ἡγούμενον wahr ist, muß auch das λῆγον wahr sein; und bei einem λόγος, dessen λήμματα wahr sind und zugleich das συμπέρασμα notwendig zur Folge haben, kann dieses συμπέρασμα niemals falsch, sondern muß ebenfalls wahr sein. Wird also als Kriterium der Wahrheit eines bereits als συνακτικὸς vorausgesetzten λόγος die Forderung bestimmt, das ἡγούμενον jenes συνημμένον müsse wahr sein, so ist mit diesen Bedingungen die Wahrheit des συμπέρασμα schon notwendig gegeben; es ist deshalb völlig überflüssig, sie noch besonders zu fordern, und die Hinzufügung dieses überflüssigen Momentes müßte als unerträgliche Störung und Verunstaltung in einer Theorie empfunden werden, deren Absicht und Besonderheit ersichtlich darin besteht, die einzelnen Merkmale des ἀπόδειξις-Begriffs in streng logischem Fortschritt zu entwickeln. Sollte aber, alles dessen ungeachtet, dieses Moment dennoch hinzugefügt werden, so wäre im Zusammenhang unseres Satzes ein ganz anderer Ausdruck dafür zu erwarten. Es wäre das natürlichste gewesen zu sagen, bei einem ἀληθὴς λόγος müsse nicht bloß, wie beim συνακτικός, das aus ihm gebildete συνημμένον 'gesund', sondern auch das ἡγούμενον sowohl wie das λῆγον dieses συνημμένον wahr sein. Dabei hätte das ἡγούμενον vorangehen, das συμπέρασμα an zweiter Stelle stehen und als λῆγον des συνημμένον bezeichnet sein müssen. Auch an

hyp. II diesen Symptomen verraten sich also die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα als störender Fremdkörper. Bestätigt wird unsere Auffassung ferner durch die in § 135 vorangestellte Definition der ἀπόδειξις. Die in § 136—143 entwickelten einzelnen Begriffsmomente kommen in ihr sämtlich zum Ausdruck. Dem 'ἀληθής' entspricht das δι' ὁμολογουμένων λημμάτων; d. h. auch in der Definition wird nur die Wahrheit der Prämissen als charakteristisches Moment hervorgehoben, die Wahrheit des συμπέρασμα bleibt auch dort unausgesprochen, weil sie aus dem κατὰ συναγωγὴν in Verbindung mit der Wahrheit der Prämissen von selber folgt. Endlich spricht auch die auf unseren Satz folgende Erläuterung gegen die Echtheit der verdächtigten Worte. Denn in dieser wird als Merkmal des falschen λόγος nur das falsche ἡγούμενον hervorgehoben, das falsche συμπέρασμα (bzw. λῆγον) dagegen mit keinem Worte erwähnt. Die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα würden aber ein entsprechendes Zurückkommen auf diese Bestimmung erwarten lassen. Indessen scheinen nun die folgenden Worte (p. 88, 24f.) wirklich noch die vermißte Zurückbeziehung zu bringen: ἔνθεν καὶ ἀληθῆ λόγον εἶναί φασι τὸν δι' ἀληθῶν λημμάτων ἀληθὲς συνάγοντα συμπέρασμα. Hier wird allerdings neben den ἀληθῆ λήμματα das ἀληθὲς συμπέρασμα als charakteristisch für den ἀληθὴς λόγος hingestellt. Aber dieser Satz gehört, wie genaueres Hinsehen zeigt, nicht mehr als Erläuterung oder Folgerung zu der in p. 88, 9 beginnenden Bestimmung des ἀληθὴς λόγος, er weist vielmehr auf eine selbständig für sich stehende, neben jener andern ebenfalls übliche, einfachere Definition des ἀληθὴς λόγος hin[1]), und die Anknüpfung mit ἔνθεν besagt nichts weiter als daß diese Bestimmung mit jener inhaltlich zusammenstimme (cf. zu p. 79, 30ff.). Es kann daher weder von einer Zurückbeziehung auf die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα, noch, wenn man diese Worte streicht, von einem Widerspruch die Rede sein. Entscheidend bestätigt wird diese Interpretation durch die parallele Ausführung in adv. log. II 413—421. Auch hier finden wir den ἀληθὴς λόγος zunächst charakterisiert durch das δι' ἀληθῶν ἀληθὲς συνάγειν (p. 377, 11 f.). Allein unmittelbar darauf folgen (415—421) die Kriterien des συνακτικὸς und ἀληθὴς λόγος in genauerer Übereinstimmung mit

[1]) Diese einfachere Definition findet sich ebenso z. B. log. II 312, Hyp. II 248 (cf. auch ibid. § 249 und 250); auch p. 95, 20ff. scheint sie anzuklingen. Vgl. ferner Diog. Laert. VII 79 ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσι λόγοι οἱ δι' ἀληθῶν ⟨ἀληθὲς⟩ συνάγοντες .... ψευδεῖς δέ εἰσιν οἱ τῶν λημμάτων ἔχοντές τι ψεῦδος ἢ ἀπέραντοι ὄντες. Analog ist die stoische Bestimmung des σημεῖον; cf. Hyp. II 104 und besonders 115.

Hyp. II 137 f. Dabei ist von der Wahrheit des συμπέρασμα als Merkmal des ἀληθὴς λόγος mit keinem Worte die Rede (vgl. p. 377, 32 ff. und p. 378, 27 ff. mit p. 88, 9 ff.). Auch hier also wird zwischen den beiden nebeneinanderstehenden Erklärungen kein Widerspruch empfunden; es handelt sich eben das eine Mal mehr um eine bloße Beschreibung der Beschaffenheit des ἀληθὴς λόγος, im zweiten Fall dagegen um ein genau und streng gefaßtes Kriterium seiner Erkennbarkeit (cf. p. 377, 12 und 32 f.) im Zusammenhang der Theorie. Aus allen diesen Gründen wären also die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα in p. 88, 11 f. für interpoliert zu halten und zu streichen. Nur eine einzige Instanz spricht gegen diesen Eingriff: das αὐτοῦ in V. 12, welches nicht gut auf etwas anderes als auf τὸ συμπέρασμα bezogen werden kann. Freilich ist die Ausdrucksweise, welche damit vorausgesetzt wird, durchaus ungewöhnlich; denn nach dem üblichen Sprachgebrauch sind die λήμματα die λήμματα des λόγος (cf. z. B. p. 88, 2, p. 91, 24. 92, 5. 116, 15. 17) und nicht des συμπέρασμα. Aber wenn auch diese Auffassung die vorherrschende ist, so beweist doch eine Stelle wie p. 95, 26 völlig unzweideutig, daß gelegentlich auch von den λήμματα des συμπέρασμα die Rede sein kann; mithin besteht die Möglichkeit dieser Deutung des αὐτοῦ auch für unsere Stelle, und da eine andere neben ihr nicht in Betracht kommt[1]), so müßte man mit dem καὶ τὸ συμπέρασμα auch das αὐτοῦ wegstreichen, d. h. anstatt des fast mechanischen Eindringens eines Glossems eine absichtliche 'Berichtigung' des Textes annehmen. Nun ist das Gewicht der oben angeführten Gründe so stark, daß vielleicht wirklich diese Annahme durch sie gerechtfertigt werden kann. Erscheint sie aber doch noch zu kühn, so bleibt nichts übrig, als die Auffassung, daß es sich um ein sachliches Versehen, eine plötzliche Entgleisung des Autors handelt. Denn wenn auch die Worte καὶ τὸ συμπέρασμα durch das αὐτοῦ geschützt werden, so kann damit natürlich das sachliche Recht der von uns geübten Kritik nicht entkräftet werden. Wir hätten also festzustellen, daß durch jene Worte, selbst wenn sie echt sind, die dialektische Theorie der Stoiker jedenfalls verfälscht und entstellt wird, was vor allem bei der Benutzung dieser Stelle als Quelle der stoischen Logik nicht übersehen werden darf.

[1]) Pappenheim (Übersetzung p. 125) bezieht, ohne an eine Streichung des καὶ τὸ συμπέρασμα zu denken, das αὐτοῦ auf τὸ συνημμένον (V. 10). Aber in welchem Sinne sollten wohl die λήμματα als die λήμματα jenes συνημμένον bezeichnet werden?

hyp. II 88, 22 ist wahrscheinlich zu lesen ψεῦδος ἔχον ⟨τῶν⟩ ἐν ἑαυτῷ und

88, 23 τὸ ⟨ἓν⟩ ἔχον ⟨τῶν⟩ ἐν ἑαυτῷ ψεῦδος; cf. p. 315, 1. 8. 24. p. 378, 9.

92, 18 vermutet Pappenheim[1]) τοῦ ὑπ' αὐτοῦ ⟨ἐλλιποῦς⟩ λεγομένου λόγου — sicherlich mit Unrecht. Denn die Worte τοῦ ὑπ' αὐτοῦ λεγομένου λόγου beziehen sich nicht auf den für ἐλλιπής erklärten λόγος, sondern auf den λόγος, mit welchem jemand diese Behauptung — ein λόγος sei ἐλλιπής — zu beweisen unternimmt; man vergleiche den Anfang des Arguments V. 15 f.: καὶ ἔτι ὁ διὰ λόγου δεικνύναι τινὰ ἐλλιπῆ βουλόμενος λόγον. Dieses διὰ λόγου δεικνύναι des Anfangs (cf. p. 91, 32 ff. und 92, 10 f.) würde im Verlauf der Argumentation völlig wirkungslos bleiben, wenn sich das über den Mangel eines Kriteriums der Akoluthie Gesagte, anstatt eben auf diesen zum Beweise beigebrachten[2]) λόγος, auf den als ἐλλιπής zu beweisenden bezöge. Das Argument ist demjenigen von § 153 (p. 91, 32 ff.) und 154, nicht dem von § 152, analog.

92, 26 fügt Mutschmann ein διὰ vor τοῦ συνάγειν ein, angeregt, wie es scheint, durch die gleichbedeutende Lesart von T (*in colligendo* = τῷ — συνάγειν). Allein durch dieses ⟨διὰ⟩ τοῦ bzw. τῷ . . . συνάγειν wird m. E. der Sinn der Stelle in sein gerades Gegenteil verkehrt. Der Gedanke ist doch wohl: die ἀναπόδεικτοι seien diejenigen Schlußformen, von denen die Dialektiker behaupten, sie selber bedürften keines Beweises ihrer logischen Unanfechtbarkeit (cf. p. 335, 19. Diog. Laert. VII 79), vielmehr seien sie ihrerseits beweisend dafür, daß auch die übrigen λόγοι[3]) logische Schlußkraft besitzen. Diese Interpretation wird durch p. 102, 8—10 vollends außer Zweifel gesetzt: λέξω δὲ καὶ νῦν περὶ τῶν ἀναποδείκτων· τούτων γὰρ ἀναιρουμένων καὶ οἱ λοιποὶ σύμπαντες λόγοι διατρέπονται, τὴν ἀπόδειξιν τοῦ συνάγειν ἀπ' αὐτῶν ἔχοντες (cf. p. 95, 11 ff.). Hiernach ist klar, daß das συνάγειν der ἄλλοι λόγοι einfach das Objekt des ἀποδεικτικοὶ ὑπάρχειν der ἀναπόδεικτοι bildet, mit anderen

[1]) Philologus Bd. 36 (1877) p. 425 und Erläuterungen p. 131.

[2]) Stephanus-Fabricius übersetzen die Worte richtig 'ex qua consecutionem argumenti quod affert dijudicat'.

[3]) Diese 'übrigen λόγοι' sind natürlich nicht etwa die οὐχ ἁπλοῖ ἀναπόδεικτοι (p. 337, 13—15; p. 92, 30) im Gegensatz zu den fünf ἁπλοῖ, sondern allgemein alle λόγοι, sofern sie alle auf die Schemata der ἀναπόδεικτοι zurückzuführen sind.

Worten, daß die ἀναπόδεικτοι die Schlußkraft der übrigen λόγοι beweisen[1]); das ⟨διὰ⟩ τοῦ bzw. τῷ ließe sich dagegen nur so verstehen[2]), daß umgekehrt durch das συνάγειν der ἄλλοι λόγοι irgendwie das ἀποδεικτικοὶ ὑπάρχειν der ἀναπόδεικτοι begründet würde, während doch ausdrücklich erklärt wird, sie hießen eben deshalb ἀναπόδεικτοι, weil sie eines Beweises für ihren apodeiktischen Charakter nicht bedürften. Und auch davon abgesehen, bliebe der durch das διὰ hervorgerufene Gedanke völlig unverständlich. Insbesondere verlöre das γὰρ in p. 92, 24 durch das διὰ seinen Sinn. Denn der Satz οὗτοι γὰρ κτλ. soll begründen, inwiefern die ganze Dialektik auf den ἀναπόδεικτοι beruht (ὧν ἀναιρουμένων . . . . ἀνατρέπεται V. 23 f.). Dies kann er jedoch offenbar nur, wenn in ihm ausgesprochen wird, daß die ἀναπόδεικτοι den Grund der Beweiskraft aller übrigen λόγοι enthalten (vgl. auch hierzu p. 102, 8 ff.). Eben dieser Gedanke aber wird durch das διὰ beseitigt und das gerade Gegenteil an seine Stelle gesetzt.

93, 19 ist wahrscheinlich ἡγουμένῳ αὐτοῦ (statt αὐτῷ) zu lesen. Denn daß ἡγεῖσθαι hier mit dem Dativ-Objekt konstruiert sein sollte, ist doch wohl kaum anzunehmen. Noch unglaubwürdiger ist die Auffassung Pappenheims, der das αὐτῷ als dat. commodi zu fassen scheint (er übersetzt 'welches für jenes . . . . das Leitende ist'). Die von Kayser[3]) vorgeschlagene Streichung des αὐτῷ ist deswegen unmöglich, weil man beim Fehlen eines von ihm abhängigen Objekts das ἡγουμένῳ substantivisch verstehen und daher ein ὄντι vermissen würde. Vor allen diesen Deutungen scheint mir die einfache Änderung des αὐτῷ in αὐτοῦ den Vorzug zu verdienen. — Übrigens hat die Stelle deshalb ein gewisses

[1]) Auch Stephanus-Fabricius und Pappenheim geben diesen Sinn ohne Empfindung einer Schwierigkeit.

[2]) Vielleicht würde Mutschmann diese Deutung des διά, deren Unmöglichkeit freilich offenkundig ist, ablehnen und gegen sie geltend machen, sie setze ein διά c. acc. voraus; das διά c. gen. bzw. τῷ = *in colligendo* (T) bedeute hingegen: die ἀναπόδεικτοι seien ἀποδεικτικοί in und mit dem συνάγειν der übrigen λόγοι, ihre apodeiktische Kraft wirke sich in allen übrigen λόγοι aus. Indessen dieser — übrigens wenig antik anmutende — Gedanke wäre nicht besonders klar und unzweideutig ausgedrückt; eher sollte man in diesem Fall die umgekehrte Wendung erwarten: διὰ δὲ τοῦ ἀποδεικτικοὺς ὑπάρχειν αὐτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους συνάγειν λόγους. Vor allem aber ginge jener scharfe Gegensatz dabei verloren, der darin liegt, daß die ἀναπόδεικτοι, selber keines Beweises bedürftig, den Beweis aller übrigen λόγοι in sich tragen.

[3]) Philologus Bd. IV (1849) p. 70, Anm. 15.

hyp. II Interesse, weil als Objekt des ἡγεῖσθαι beim t. t. ἡγούμενον für gewöhnlich nicht, wie hier, das λῆγον, sondern das ganze συνημμένον verstanden zu werden scheint (cf. zu p. 389, 5, s. unten S. 201 Anm. 1). Die unmittelbare Verbindung des terminologischen ἡγούμενον mit einem Objekt ist ebenfalls singulär (cf. a. a. O.).

94, 9: ὅτι ⟨τῶν⟩ ἐν τῷ διεζευγμένῳ κτλ. cf. zu p. 88, 22 und 23.

98, 7: ἐπεὶ γὰρ ⟨τῶν⟩ πρός τι ἐστίν, τὰ δὲ πρός τι ἀλλήλοις συγκαταλαμβάνεται; vgl. die Parallelstelle p. 373, 17 (auch p. 372, 13) und unten zu p. 325, 8 und zu p. 530, 13.

100, 23 ff. ist vielleicht zu schreiben: εἰ ὑγιές ἐστι τὸ συνημμένον τοῦτο 'εἰ ἔστιν ἀπόδειξις, ἔστιν ἀπόδειξις', ⟨οὐ δύναται ὑγιὲς εἶναι τοῦτο τὸ συνημμένον 'εἰ οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, ἔστιν ἀπόδειξις' καὶ ἀναστρόφως (cf. p. 317, 20. 341, 20) εἰ ἐκεῖνο ὑγιές ἐστιν, οὐ δύναται τοῦτο ὑγιὲς εἶναι· εἰ γὰρ ὑγιές ἐστι τὸ συνημμένον τοῦτο 'εἰ ἔστιν ἀπόδειξις, ἔστιν ἀπόδειξις'⟩, δεῖ τὸ ἀντικείμενον κτλ. Vgl. p. 100, 32 bis 101, 2 und p. 101, 8—10: diese beiden Conclusionen würden, falls die Lücke in p. 100, 24 richtig vorausgesetzt und ergänzt ist, auf den Anfangssatz zurückweisen. Vor allem aber würde man die Darlegung p. 100, 23 ff. von vornherein sicherer verstehen, wenn jener Anfangssatz (vielleicht auch ohne das καὶ ἀναστρόφως κτλ.) vorherginge.

101, 14 erfordert die Terminologie ἀληθές statt ὑγιές: das διεζευγμένον ist ὑγιές (resp. ἀληθές), wenn eins seiner Glieder wahr ist und die übrigen falsch 'μετὰ μάχης'. Bei dem einzelnen Glied ist die Bezeichnung ὑγιές statt ἀληθές unangemessen (cf. z. B. p. 349, 11 ff.; 388, 22 ff.).

107, 32: ὀφείλει statt φιλεῖ; cf. z. B. p. 226, 10. 24; p. 324, 13; 325, 20; 326, 5; 434, 8; 442, 32; 540, 21. 24.

109, 6 ist vielleicht hinter τεμνόμενον eine Lücke anzunehmen, etwa: .... ἄπειρόν τε ἔσται γένος ἕκαστον εἰς ἄπειρα τεμνόμενον· ⟨μετέχει γὰρ αὐτοῦ⟩ οὐ μόνον τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστον κτλ. Denn wenn sich das οὐ μόνον τὰ εἴδη κτλ. unmittelbar an das εἰς ἄπειρα τεμνόμενον anschließt, so läßt es sich nur als Apposition verstehen, dadurch aber wird die falsche (oder doch jedenfalls nicht beabsichtigte) Vorstellung erweckt, als seien nicht etwa nur die Einzeldinge, sondern auch die εἴδη an Zahl unendlich. In dem richtigen Gefühl hiervon faßt Mutschmann das οὐ μόνον κτλ. als Parenthese; doch finde ich diese Lesung

stilistisch etwas unwahrscheinlich, weil die Parenthese ein für sich stehendes appositives Satzstück mit Relativsatz (οὐ μόνον — θεωρεῖται) und einen selbständigen Satz (οὐ γὰρ — λέγεται) zu einer Einheit zusammenschließen würde.

110, 5 ist zu drucken ὡς μήτε ἀσώματον 'τὶ' εἶναι μήτε ζῷον ἄλογον. Es handelt sich nicht darum, daß es 'etwas Unkörperliches' nicht gebe oder daß 'das Etwas nicht unkörperlich' sei (ἀσώματον τὸ 'τὶ' ed. Lips.), sondern daß weder ein 'unkörperliches Etwas' noch ein unvernünftiges Tier existieren [1]).

110, 11 kann das von T gebotene εἰ μὴ καὶ ἐνεργείᾳ nicht befriedigen. Denn es würde den falschen Sinn ergeben: 'es kann niemand δυνάμει γραμματικός sein, wenn er nicht auch ἐνεργείᾳ γραμματικός ist'. Der Gedanke ist aber: 'es kann niemand δυνάμει γραμματικός sein, der nicht ἐνεργείᾳ irgendetwas bzw. irgendjemand ist' [2]).

110, 19 ist überliefert εἰ λόγου χάριν σῶμά ἐστιν ἐνεργείᾳ. Da das Subjekt in diesem Satze fehlt, müßte man zunächst versuchen, es aus dem Vorhergehenden hinzuzudenken. Pappenheim [3]) denkt an τὸ γένος (siehe V. 12 ff.), aber es liegt zu weit zurück, und in V. 18 ist an seiner Statt ein anderes Subjekt aufgetreten (τὸ δὲ σῶμα ἐνεργείᾳ ὄν). Dieses könnte daher allein als das in dem Satze ὥστε εἰ κτλ. zu verstehende Subjekt in Betracht kommen. Das ist aber durch das λόγου χάριν ausgeschlossen, welches bei dieser Interpretation (wie übrigens auch bei der Pappenheimschen) auf σῶμα bezogen werden müßte. Diese Beziehung ist jedoch unmöglich, denn das λόγου χάριν dient seiner Natur nach zur Einführung eines neuen Beispiels, σῶμα und ἀσώματον aber werden bereits seit V. 16 als Beispiele verwendet. Dasselbe Bedenken gilt auch gegen Mutschmanns Versuch, die Stelle durch Einschiebung eines τι hinter σῶμα zu heilen. Denn auch durch das τι würde die Beziehung des λόγου χάριν auf σῶμα nicht vermieden werden. Wie man sieht, kann das λόγου χάριν nur dadurch zu seinem Recht kommen, daß ein bestimmtes Beispiel des γένος als Subjekt des Satzes ergänzt wird — eine Möglichkeit, die auch von Mutschmann angedeutet wird. Als ein solches Beispiel für das γένος kommt aber nur ein einziges in Betracht, nämlich 'das τὶ' [4]),

---

[1]) Cf. Pappenheim, Erläuterungen p. 149. Mutschmann vol. II praef. p. XVIII.

[2]) Pappenheim, Erläuterungen p. 149.

[3]) Pappenheim, Erläuterungen p. 149.

[4]) 'Das τὶ' ist natürlich etwas ganz anderes als das unbestimmte τι Mutschmanns. Letzteres würde die Darstellung bei der allgemeinen Frage

hyp. II weil nur dieses die σώματα und ἀσώματα als εἴδη unter sich befaßt (cf. p. 109, 19 f., 110, 3 f.). Es ist daher, wie ich vorgeschlagen habe[1]), vor λόγου χάριν (cf. p. 109, 23 τὸ 'τὶ' λόγου ἕνεκεν) oder auch dahinter (cf. p. 535, 7) τὸ 'τὶ' einzuschieben (cf. auch p. 524, 12), so daß sich der Text ergibt: ὥστε εἰ ⟨τὸ 'τὶ'⟩ λόγου χάριν σῶμά ἐστιν ἐνεργείᾳ, οὐκ ἔστιν ἀσώματον δυνάμει, καὶ ἀνάπαλιν. Im folgenden Satz kehrt sodann die Erörterung von dem Beispiel des γένος zum γένος selber zurück, um das Ergebnis auf dieses zu übertragen.

111, 31 ff.: Dieses Sophisma wird von Fabricius richtig erklärt, aber Pappenheim bringt, trotz seiner Berufung auf Fabricius, ein Mißverständnis in die Interpretation hinein (Erläuterungen p. 153 f.). Er behauptet nämlich, das ἄτοπον habe im Obersatz und in der Konklusion verschiedene Bedeutung, nämlich dort reale, hier formale. Dies ist jedoch nicht der Fall; das ἄτοπον hat an beiden Stellen einen und denselben rein formalen Sinn: 'Was weder möglich war noch möglich ist, das ist (gleichwohl, als Inhalt einer Aussage überhaupt betrachtet,) nicht sinnlos. — Es war weder möglich noch ist es möglich, daß der Arzt als Arzt tötet. — Folglich ist es nicht sinnlos (als Inhalt einer Aussage), daß der Arzt als Arzt tötet'. Der Schluß ist, wie man sieht, nach Form und Inhalt völlig unanfechtbar; von einem Doppelsinn des Begriffs ἄτοπον, durch den er fehlerhaft würde, kann keine Rede sein[2]). So beruht denn auch der 'sophistische' Charakter dieses Syllogismus nicht darauf — wie Pappenheim will —, daß der Hörer einen in ihm objektiv vorhandenen Doppelsinn des ἄτοπον verkennt und die conclusio deshalb für falsch hält, weil er den Umschlag der Bedeutung des ἄτοπον ins Rein-Formale, durch welchen die conclusio wahr wird, nicht bemerkt. Statt dessen liegt die Sache vielmehr so: ein objektiv, d. h. im Sinne seines Urhebers genommen, tadelloser Schluß wirkt auf den wissenschaftlich (d. h. dialektisch) nicht vorgebildeten Hörer dennoch als trügerisches

nach dem Verhältnis des δυνάμει- und ἐνεργείᾳ-Seins (p. 110, 17 ff.) festhalten. Durch 'das τί' hingegen, als Beispiel des γένος, wird sie zum γένος-Problem zurückgelenkt.

[1]) Mutschmann vol. II praef. p. XVIII.

[2]) Der Obersatz wäre m. E. sogar unverständlich, wenn das ἄτοπον in ihm nicht ebenfalls formale Bedeutung hätte. Denn in welchem 'realen' Sinn sollte das schlechterdings Unmögliche und Widerspruchsvolle als οὐκ ἄτοπον bezeichnet werden? Pappenheims Wiedergabe des Obersatzes: 'Was weder möglich war noch möglich ist, dies ist nicht sinnlos, d. h. dies kann stattfinden' verstehe ich nicht.

Sophisma[1]). Denn dieser, mag er nun den Obersatz richtig verstanden haben oder nicht, begreift jedenfalls im συμπέρασμα nicht gleich den formalen Sinn des ἄτοπον, und zwar wird dies besonders dadurch erschwert, daß in der propositio minor der Satz 'der Arzt als Arzt tötet' seinem inhaltlichen Sinne nach für unmöglich erklärt wurde, während die conclusio jetzt denselben Satz nach seinem formalen Aussage-Charakter als οὐκ ἄτοπον hinstellt. Dieser Wechsel des Gesichtspunktes, und nicht eine Doppelbedeutung des ἄτοπον, ist es, was den Hörer unnötigerweise irritiert und bedenklich macht. Denn dieser Wechsel ergibt sich eben völlig folgerecht aus dem zugrunde liegenden Gedanken: 'ein Satz, der seinem Inhalt nach etwas Unmögliches oder Widersinniges behauptet, ist darum doch seiner Form nach, als Aussage überhaupt, nicht sinnlos'. So stimmt denn auch unsere Deutung mit der von Sextus selber im Sinne der Stoiker gegebenen Erläuterung (§ 233) überein, in der er, anstatt einen logischen Fehler des Schlusses nachzuweisen, nur aufzeigt, inwiefern das scheinbar falsche συμπέρασμα in Wahrheit richtig sei.

112, 2 a ff.: Schwieriger ist dieses folgende Sophisma, welches von Pappenheim[2]) zwar im wesentlichen nicht unrichtig, aber ziemlich undeutlich und im einzelnen mehrfach fehlerhaft erläutert wird. Dem Sophisma liegt das Schema des dritten ἀναπόδεικτος (cf. Hyp. II § 157) zugrunde: 'οὐχὶ καὶ ἡμέρα ἔστιν καὶ νὺξ ἔστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· οὐκ ἄρα νὺξ ἔστιν'. Bei diesem Schema ist das συμπέρασμα stets negativ. Da aber unser Sophisma einen positiven Satz über das ἄδηλον im συμπέρασμα ergeben soll, so wird das zweite Glied der negierten συμπλοκή des Obersatzes negativ angesetzt, damit durch wechselseitige Aufhebung der beiden Negationen ein positives συμπέρασμα herauskommt. So ergibt sich auch in dem obigen Beispiel, wenn man für καὶ νὺξ ἔστιν einsetzt καὶ οὐχὶ φῶς ἔστιν, als conclusio οὐκ ἄρα οὐχὶ φῶς ἔστιν = φῶς ἄρα ἔστιν. Nach der eigenen Auffassung der stoischen Dialektiker, die Sextus in § 234 mitteilt, beruht das Trügerische dieses Sophismas darauf, daß es zu der Gattung der μεταπίπτοντες λόγοι gehört[3]). Das μεταπίπτειν wird sodann näher erläutert. Der Obersatz besteht in einer negierten συμπλοκή. Die Negation

[1]) Cf. p. 112, 19 a ὡς ποιεῖν τοὺς ἀνεπιστάτους ὀκνεῖν αὐτῷ συγκατατίθεσθαι.

[2]) Erläuterungen p. 154 ff. Fabricius schweigt zu diesem Sophisma.

[3]) Cf. Arrian. Epict. diss. I 7, besonders § 20; ferner Diog. Laert. VII 76.

hyp. II der *συμπλοκή* ist nur berechtigt, wenn die *συμπλοκή* selber falsch ist; sie ist aber falsch, wenn eins ihrer Glieder falsch ist (cf. p. 314, 31 ff.). Nun ist, während der Obersatz gesprochen wird, das erste Glied der *συμπλοκή* falsch; denn es wird vorausgesetzt, daß dem Aussprechen des Obersatzes noch keine andere 'Frage' an den Gegner voranginge (cf. oben zu p. 87, 2 ff.). Mithin ist der Obersatz während seines Ausgesprochenwerdens richtig. Der Untersatz wiederholt das erste Glied der *συμπλοκή* aus dem Obersatz, dies ist aber, während es vorher falsch war, jetzt richtig geworden, — eben weil der Obersatz als eine erste 'Frage' vorhergegangen ist. Demnach ist auch der Untersatz richtig, während er ausgesprochen wird. Gleichzeitig verliert aber der Obersatz seine Gültigkeit, da das erste Glied der *συμπλοκή* jetzt nicht mehr falsch ist. Somit sind der Obersatz und Untersatz niemals gleichzeitig richtig. Solange der Obersatz richtig ist, ist der Untersatz falsch; sobald der Untersatz richtig wird, wird der Obersatz falsch. Infolgedessen hat man niemals das Recht, aus diesen Prämissen die conclusio zu ziehen, denn dazu würde ihre gleichzeitige Gültigkeit erfordert. Soweit die stoische *ἐπίλυσις* des Sophismas[1]), welche den modernen Leser freilich kaum befriedigen wird. Denn dieser wird einwenden, der Obersatz sei in seiner Geltung völlig unabhängig davon, ob tatsächlich 'vorher etwas gefragt' worden sei oder nicht, da er nichts weiter behauptet, als daß die nichtgerade Anzahl der Sterne damit, daß 'ich dich vorher etwas gefragt habe', sei dies nun Tatsache oder nicht, logisch nicht zusammen bestehen könne. Eine Behauptung darüber, ob eins dieser beiden Dinge zutreffe, enthalte der Obersatz schlechterdings nicht. Eine solche bringe erst der Untersatz. Es könne also höchstens gesagt werden, während der Obersatz gesprochen werde, sei der Untersatz noch falsch; aber davon, daß der Obersatz falsch werde, nachdem der Untersatz ausgesprochen, könne keine Rede sein, wenn anders er in seinem eigentlichen Sinn, der Behauptung über die Beziehung beider Glieder, richtig sei. Aber eben diese Beziehung werde völlig willkürlich behauptet und darin liege offensichtlich der sehr grobe Betrug dieses Syllogismus, zu dessen Durchführung eine solche Finesse wie die *μετάπτωσις* gar nicht einmal erforderlich sei. Allein diese Kritik beruht auf einer Verkennung der stoischen Theorie. Nach dieser hat der

[1]) In p. 112, 29 a ist wohl *γενομένης ⟨τῆς⟩* zu lesen. — Das *διὰ τὸ ἠρωτῆσθαι — συμπλοκῆς* (V. 29 a—31) ist mit der Übersetzung des Stephanus und mit Pappenheim (Erläuterungen p. 156) zum Vorangehenden, anstatt mit Mutschmann zum Folgenden zu ziehen.

Obersatz im dritten *ἀναπόδεικτος 'οὐχὶ καὶ α καὶ β'* keineswegs den Sinn: '*α* und *β* können nicht zugleich sein', sondern er sagt lediglich aus: 'es trifft nicht zu, daß sowohl *α* wie *β* ist', d. h. 'tatsächlich sind nicht beide Sätze richtig'. Dies ist natürlich etwas ganz anderes als die Behauptung: 'tatsächlich sind beide Sätze nicht richtig'. Daß nicht beide Sätze zutreffen, kann also nur bedeuten sollen, daß einer von ihnen falsch, mithin der andere richtig ist. Wenn nun der Untersatz die Richtigkeit eines von beiden Sätzen als Tatsache behaupten kann, so darf die Conclusion die Falschheit des andern erschließen. Man sieht, daß der Sinn dieser Schlußfolgerung durchaus an der zugrunde liegenden Auffassung des Obersatzes, des *ἀποφατικὸν τῆς συμπλοκῆς*, hängt. Die *συμπλοκή* behauptet einfach die gleichzeitige Richtigkeit zweier Sätze, ohne über deren logische oder kausale Beziehung zueinander irgend etwas auszusagen. Sie ist also richtig, wenn beide richtig sind. Das *ἀποφατικὸν* der *συμπλοκή* kann nur richtig sein, wenn die *συμπλοκή* selber falsch ist; es ist doch seinem Wesen nach nichts weiter als die Behauptung der Falschheit der Negierung, der *συμπλοκή*. Diese ist aber falsch, wenn nicht beide Glieder richtig, d. h. also, wenn eins von ihnen falsch ist. Natürlich dürfen nicht etwa beide falsch sein; denn nur, daß nicht beide richtig, nicht, daß beide nicht richtig sind, wird durch die Verneinung der *συμπλοκή* ausgesagt. Demnach sagt die Verneinung der *συμπλοκή* genau so wenig über die logische oder kausale Wechselbeziehung beider Glieder etwas aus, wie die *συμπλοκή* selber. Davon muß man ausgehen, um dieses Sophisma in seinem Aufbau zu verstehen. Denn nur aus dieser Auffassung erklärt sich vor allem der sonderbare Einfall, zwei völlig beziehungslose Sätze in einem Syllogismus dieses Typus in Verbindung zu bringen[1]).

[1]) Es wäre wohl kaum im Sinne der stoischen Dialektik, wenn man die Beziehungslosigkeit der beiden Sätze in unserem Sophisma nach Hyp. II 146 und adv. logic. II 430 als *διάρτησις* bezeichnen und behaupten wollte, dieser *λόγος* sei *κατὰ διάρτησιν μοχθηρός*. Denn die *διάρτησις* bedeutet die Beziehungslosigkeit der *λήμματα* untereinander und zur *ἐπιφορά*. Hier handelt es sich dagegen um eine Beziehungslosigkeit zwischen den Bestandteilen eines einzigen *λῆμμα*, welche in diesem Falle, wie wir gesehen haben, durch die richtig verstandene Theorie keineswegs ausgeschlossen wird. Eher könnte man Diodors Korrektur an der von Philon aufgestellten *κρίσις* des *συνημμένον* vergleichen wollen (cf. adv. logic. II 112—117), durch welche ein Satz wie *εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἐγὼ διαλέγομαι* (p. 312, 32 f.) als unmöglich ausgeschaltet wird. Allein an der hier zugrunde liegenden Auffassung des *ἀποφατικὸν τῆς συμπλοκῆς* ließe sich m. E. eine analoge Kritik nicht üben, weil eben dieses Schema seiner Natur nach

hyp. II Es erklärt sich ferner, warum die Wahrheit des Obersatzes von der tatsächlichen Wahrheit und Falschheit der beiden in ihm verbundenen Sätze abhängig sein soll. Das *οὐχὶ καὶ — καὶ* ist eben wirklich als eine Aussage über die Tatsachen selber, nicht über die zeitlos gültige logische Beziehung der Tatsachen, zu verstehen. Mit dem *μεταπίπτειν* hat es also seine volle Richtigkeit. Aber die Notwendigkeit dieses eigentümlichen Kunstgriffs der *μετάπτωσις* zur Erreichung des Resultats erhellt aus dem Bisherigen noch immer nicht. Warum steht an der Stelle des *α* nicht einfach ein zweifellos und immer wahrer Satz, wie etwa $2 \times 2 = 4$? Dann hätten wir:

οὐχὶ καὶ α ($2 \times 2 = 4$) *καὶ β* (*οὐχὶ οἱ ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν*)
ἀλλὰ μὴν α ($2 \times 2 = 4$)
οὐχὶ ἄρα β = οἱ ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν.

Man begreift zunächst nicht, warum nicht so verfahren, sondern zu der wunderlichen *μετάπτωσις* gegriffen wird. Der Grund kann nur in Folgendem liegen. Nach der Theorie muß in der vereinten *συμπλοκή*, wenn sie wahr sein soll, ein Glied falsch sein, während der Untersatz die Richtigkeit des einen Gliedes hinzubringt. Dieses letztere Glied kann natürlich nicht der Satz über das *ἄδηλον*, sondern muß der andere sein. Mithin müßte eigentlich auch im Obersatz dieses a n d e r e Glied als richtig und folglich d a s *ἄδηλον*-G l i e d a l s f a l s c h vorausgesetzt werden. Da nun aber die Richtigkeit des Obersatzes an die Bedingung der F a l s c h h e i t eines Gliedes geknüpft ist, so kommt es für seine Evidenz darauf an, daß sich eines seiner Glieder sogleich als offenkundig falsch darstellt. Wenn nun das Nicht-*ἄδηλον*-Glied als evident richtig gewählt würde, so würde damit das *ἄδηλον*-Glied für falsch erklärt, aber seine Falschheit bliebe eine bloße Behauptung, sie könnte, eben weil es sich um ein *ἄδηλον* handelt, niemals evident sein, so daß auch der Obersatz selber niemals den Schein der Evidenz erreichte. Aus diesem Grunde muß also das evident falsche Glied des Obersatzes das Nicht-*ἄδηλον*-Glied sein. Da aber dieses selbe Glied im Untersatz für wahr erklärt werden

nichts über die logische Verknüpfung der Sätze aussagt, wie es das *συνημμένον* wirklich tut. So läßt sich die Beziehungslosigkeit der Glieder im Falle unseres Sophismas schlechterdings nicht als ein Verstoß gegen die formale Logik auffassen. Sein Fehler liegt vielmehr in dieser Hinsicht lediglich in der Unverfrorenheit, mit welcher der Satz von der Geradheit der Sternzahl von vornherein unter der bestimmten Voraussetzung seiner Wahrheit in die syllogistische Rechnung eingesetzt wird. (Siehe darüber oben gegen Schluß das Nähere.)

muß, so wird der Kniff der *μετάπτωσις* notwendig. Freilich kann all diese Künstlichkeit die e i n e grobe Willkür doch nur sehr unvollkommen verdecken: daß nämlich der Satz *οὐχὶ οἱ ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν* ohne jede Begründung, rein durch gewaltsame petitio principii zunächst, obzwar unausgesprochen, als wahr, sodann, nach der *μετάπτωσις*, für die entscheidende Schlußfolgerung als falsch angesetzt wird [1]). Dieses Grundgebrechen, auf dem der ganze Schluß beruht, steht im Grunde in voller Nacktheit da; es geschieht nichts weiter als daß durch die Seltsamkeit des ganzen Verfahrens die Aufmerksamkeit des Hörers einigermaßen davon abgelenkt wird.

113, 13: mit dem *αὐτῶν* V. 14 können nicht die Dialektiker, sondern nur *λόγοι* gemeint sein (cf. p. 91, 2 f.: 102, 9 f.), die also vorher erwähnt sein müssen. Daher vermute ich in V. 13: *ὅτι μὴ δύναται τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος κατὰ τοὺς διαλεκτικοὺς* ⟨*λόγοις ἀποδεικτικοῖς*⟩ *καταλαμβάνεσθαι*; cf. p. 116, 4 f., wo die Erkenntnis des Wahren und Falschen durch *ἀποδεικτικοὶ λόγοι* als das von den Dialektikern mittelst ihrer Kunst erstrebte Ziel bezeichnet wird.

117, 22: *ἐμπέσωσιν* statt *ἐκπέσωσιν*; cf. zu p. 132, 29.

Hypoth. III

123, 29 lese ich *τὸ αἴτιον* ⟨*ὡς αἴτιον*⟩ nach Analogie des *ὡς ἀποτέλεσμα* in p. 124, 2 (cf. auch 124, 10); denn zwischen p. 123, 29—124, 1 und p. 124, 1—6 besteht genaue wechselseitige Entsprechung. Die Einschiebung ist für den genaueren Ausdruck des Gedankens unbedingt erforderlich.

125, 17 ist zu schreiben *ὑπὸ ὄντος ἤδη* ⟨*αἰτίου*⟩; sonst könnte es im folgenden nicht heißen: . . . *πρότερον δεῖ τὸ αἴτιον γενέσθαι αἴτιον*. Man vergleiche die ähnliche Argumentation p. 124, 30 ff., besonders p. 125, 2.

[1]) H i e r i n könnte man ein zweites besonderes *μεταπίπτειν* sehen, doch glaube ich kaum, daß dieser Begriff darauf mitbezogen wurde, weil d i e s e s 'Umschlagen' im Unterschied von dem andern eigentlichen völlig unmotiviert bleibt. Um so stärker wirkt es freilich zur Düpierung des Hörers mit. Auf keinen Fall aber liegt darin, daß der Satz von der Geradheit der Sternzahl im Obersatz negiert, in der Konklusion positiv auftritt, wie Pappenheim meint (Erläuterungen p. 156), ein *μεταπίπτειν*: denn dabei handelt es sich doch um eine ganz normale Erscheinung aller Syllogistik.

hyp. III **126, 29**: ταῖς ⟨ἐκ⟩κειμέναις στάσεσι? cf. z. B. p. 498, 24. 553, 14. 676, 18. 735, 9. 741, 13 und Bekkers index s. v. ἐκτίθεσθαι (in act. Bedeutung). — Anderer Art ist die Ausdrucksweise p. 20, 16 τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς κειμένων.

127, 12 ist wahrscheinlich, dem προκεκρίσθαι in V. 13 entsprechend, ⟨προ⟩αποδεδεῖχθαι zu schreiben. Man vgl. z. B. p. 72, 12 f., προαποδειχθῆναι findet sich in ähnlichem Sinn p. 365, 7 f.

131, 11 verteidige ich das von Mutschmann (nach T) gestrichene δοκεῖν, welches ich zum mindesten erträglich, ja beinahe unentbehrlich finde. Warum soll Sextus nicht sagen, er stelle die λόγοι gegen das σῶμα dessen anscheinend evidenter Existenz entgegen? Unmöglich wäre das δοκεῖν neben dem φαίνεσθαι nur, wenn ὑπάρχειν statt ὑπάρχον dastünde. Das φαίνεσθαι ὑπάρχον hingegen verträgt, gerade weil es für sich genommen ein ziemlich starker Ausdruck der Evidenz ist, recht wohl eine gelinde Abschwächung, ja es bedarf ihrer, da die sinnliche Evidenz nach skeptischer Weise hier doch nur als die eine mögliche Ansicht dem ihr widersprechenden λόγος gegenübergestellt wird. Vgl. p. 136, 8 ff. 140, 25 ff. 152, 28 ff.

132, 29; 293, 15; 117, 22; 301, 5: an diesen Stellen sind statt der Formen von ἐκπίπτειν wahrscheinlich die entsprechenden von ἐμπίπτειν einzusetzen. Beim διάλληλος τρόπος ist die gewöhnliche Wendung εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτειν τρόπον (cf. p. 27, 33. 60, 31. 76, 7. 264, 5. 305, 25. 314, 17 usw.), während für den τρόπος 'εἰς ἄπειρον' das ἐκβάλλειν charakteristisch ist. So ist schon sein Name (p. 37, 7) geradezu ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων, und die entsprechende Ausdrucksweise läßt sich durch unzählige Beispiele belegen (cf. z. B. p. 37, 13. 21; 38, 13; 39, 6; 78, 2. 5; 85, 33; 105, 17 usw.). Es ist daher kaum anzunehmen, daß die beiden Stellen p. 132, 29 und p. 293, 15, an welchen jeder besondere Anlaß zur Abweichung fehlt, eine Ausnahme von der herrschenden Ausdrucksgewohnheit machen sollten. In 132, 29 erklärt sich die Verderbnis des ἐμπίπτομεν in ἐκπίπτομεν leicht aus dem vorhergehenden εἰς ἄπειρον ἐκβαλλόμεθα (V. 28). Bestätigt wird unsere Annahme durch drei Stellen, an denen ἐκβάλλειν bzw. ἐμβάλλειν zeugmatisch für beide τρόποι verwendet werden: p. 78, 7 ff. ὁ μὲν γὰρ .... εἰς ἄπειρον ἐκβάλλεται, ὁ δὲ .... εἰς ἄπειρον, ἢ ἐπὶ ἄδηλον μεταβαίνων εἰς τὸν διάλληλον; p. 39, 4 εἰ μὲν ...., εἰς ἄπειρον ἐκβαλοῦμεν, εἰ δὲ ...., εἰς τὸν διάλληλον (ähnlich p. 41, 13); p. 39, 30: εἰς

τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐμβάλλουσι τρόπον (man beachte, daß es hier nicht wie sonst εἰς ἄπειρον, sondern εἰς τὸν ἄπειρον τρόπον heißt[1]). Da sich an diesen Stellen deutlich beobachten läßt, welches stilistische Motiv zur Abweichung von der Regel führt, so sind sie keinesfalls geeignet, die grundlosen Abweichungen jener andern Stellen (p. 132, 29 und p. 293, 15) zu rechtfertigen. — Diese Beobachtungen scheinen mir nun auch für p. 117, 22 und p. 301, 5 die Änderung in ἐμπέσωσιν bzw. ἐμπέπτωκεν zu fordern, da auch bei dem εἰς ἀπορίαν und εἰς ἀτοπίαν das ἐκπίπτειν durch die Anschauung nicht verlangt oder nahegelegt wird (cf. z. B. p. 106, 23. 140, 3. 11; 382, 13 f.).

133, 5 schreibt Mutschmann ἀσωμάτου für σώματος. Ich kann in dieser Konjektur nur ein Versehen erblicken. Denn gemeint ist doch offenbar die in p. 132, 32 f. erwähnte Diaphonie über die Körper; diese könnte freilich an und für sich vielleicht mit dem ἐπεὶ-Satz (132, 32 ff.) erledigt scheinen; allein nach dem Eingang εἰ δὲ σῶμά ἐστιν ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν σωμάτων διαπεφώνηται κτλ., erwartet man in dem mit ἀπορῶ (p. 133, 5) beginnenden Nachsatz zunächst jedenfalls das abschließende Wort über die Hypothesis, daß der λόγος Körper sei. Inwiefern aber der Nachsatz bei der Lesung Mutschmanns diesen Abschluß enthält, dürfte schwer zu sagen sein, während das überlieferte ἢ περὶ τοῦ σώματος διαφωνία die Erwartung durchaus befriedigt. Die hinzugefügte Begründung (μήτε σώματι κτλ. 133, 5 ff.) bietet allerdings eine gewisse Schwierigkeit, die wohl auch Mutschmann zu seiner Textänderung veranlaßt haben mag. Sie gibt sich selbst als eine Verweisung auf die Argumentation von p. 132, 20–29. Aber diese läßt sich nicht ohne weiteres auf die Diaphonie über den Körper übertragen, sondern es kann höchstens — und das wird eben gemeint sein — nach ihrem Muster eine analoge für diesen Fall entworfen werden, etwa so: 'die Diaphonie über das σῶμα ist weder durch ein σῶμα zu entscheiden, weil dann dieses wieder durch ein σῶμα zu begründen wäre und so ins Unendliche (cf. 132, 22 ff.), noch durch ein ἀσώματον, denn das ἀσώματον ist problematisch, wie es denn den Gegenstand dieser Untersuchung bildet (cf. 131, 32 ff.), so daß ein solches Verfahren obendrein auf eine Diallele hinausliefe'. Hiernach ist die Darstellung zwar etwas flüchtig, gibt aber einen klaren, durchaus befriedigenden Sinn.

[1]) Der wesentliche Unterschied beider Ausdrucksweisen zeigt sich eben darin, daß das ἐμπίπτειν mit εἰς τὸν — τρόπον, das ἐκπίπτειν unmittelbar mit εἰς ἄπειρον verbunden wird. — Vgl. auch Nauck zu p. 127, 18: Philologus Bd. IV 1849 p. 199.

hyp. III **136, 31 ff.** schlage ich folgende Fassung vor: *εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖται ἢ ὑφ' ἑτέρου· ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρου [τὸ γὰρ λεγόμενον . . . . 137, 6 ἐπιβολήν . ἄλλως τε καὶ], ἐπεὶ* (statt *εἰ*) *τὸ κινοῦν ἐνεργεῖ, τὸ δὲ ἐνεργοῦν κινεῖται, κἀκεῖνο δεήσεται κινοῦντος ἑτέρου, καὶ τὸ δεύτερον τρίτου, καὶ μέχρις ἀπείρου, ὡς ἄναρχον γίνεσθαι τὴν κίνησιν· ὅπερ ἄτοπον· οὐκ ἄρα πᾶν τὸ κινούμενον ὑφ' ἑτέρου κινεῖται· ἀλλ' οὐδὲ ὑφ' ἑαυτοῦ· ⟨τὸ γὰρ λεγόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ* (libri: *ὑφ' ἑτέρου* T) *κινεῖσθαι ἤτοι ἀναιτίως κινηθήσεται ἢ κατά τινα αἰτίαν. ⟨⟨ἀλλ'⟩⟩*[1] *ἀναιτίως μὲν οὐδέν φασι γίνεσθαι· εἰ δὲ κατά τινα αἰτίαν κινεῖται, ἡ αἰτία, καθ' ἣν κινεῖται, κινητικὴ αὐτοῦ γενήσεται, ὅθεν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει κατὰ τὴν μικρῷ πρόσθεν εἰρημένην ἐπιβολήν· ἄλλως τε καὶ⟩ ἐπεὶ πᾶν τὸ κινοῦν ἤτοι προωθοῦν κινεῖ ἢ ἐπισπώμενον ἢ ἀνωθοῦν ἢ ἐνθλῖβον, δεήσει τὸ ἑαυτὸ κινοῦν κατά τινα τῶν προειρημένων τρόπων ἑαυτὸ κινεῖν.* Daß 137, 6 ff. unmittelbar an p. 137, 1 *ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρου* heranzurücken ist, hat bereits Pasquali gesehen[2]. Aber er schiebt nur V. 6—9 (*ἄλλως τε καὶ — κίνησιν*) in p. 131, 1 ein und läßt dann das *τὸ γὰρ λεγόμενον κτλ.* folgen, welches demnach nicht sowohl ein neues Argument als vielmehr eine erläuternde Bemerkung zu dem Vorhergehenden darstellen würde. Man prüfe indessen, ob es sich hierzu eignet. Zunächst müßte natürlich auch Pasquali, ebenso wie Mutschmann, mit der lateinischen Übersetzung (T) *ὑφ' ἑτέρου*[3] anstatt *ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι* lesen, während die griechischen Handschriften einhellig *ὑφ' ἑαυτοῦ* bieten. Aber da ja T einen selbständigen Stamm der Überlieferung neben dem Archetypus der griechischen Handschriften darstellt[3], so bliebe es

[1] ⟨*ἀλλ'*⟩ *ἀναιτίως* scheint Stephanus-Fabricius vorauszusetzen: 'at sine causa quidem nihil dicunt fieri'. Ich ziehe dies dem Bekkerschen *ἀναιτίως μὲν ⟨οὖν⟩ οὐδέν φασιν γίνεσθαι* vor.

[2] Pasquali nimmt das *ἄλλως τε καὶ* mit nach V. 1 hinüber und scheint es ohne weiteres auf das *ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρου* folgen zu lassen. Aber an dieser Stelle scheint mir das *ἄλλως τε καὶ* unmöglich, denn der Satz *εἰ τὸ κινοῦν ἐνεργεῖ* würde durch diesen Anfang (*ἄλλως τε καὶ εἰ*) in wenig wahrscheinlicher und logisch bedenklicher Weise in die Periode eingefügt: er gilt überhaupt nicht bedingungsweise, weshalb ich *εἰ* in *ἐπεὶ* verwandle, und er ist nicht als hauptsächlicher, sondern als der einzige Grund zu denken. Andrerseits ist das *ἄλλως τε καὶ* als Anknüpfungsformel neuer Argumente sehr geläufig (s. z. B. p. 534, 21; 673, 6; *ἄλλως τε*: p. 345, 3. 365, 20. 469, 27. 602, 29), und eine Auffassung, die ihm auch hier diese Bedeutung gibt, verdient daher den Vorzug.

[3] *ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρου, τὸ μὲν λεγόμενον ὑφ' ἑτέρου* . . . schrieb schon Fabricius.

[3] Cf. Mutschmann, praef. vol. I, p. X.

prinzipiell möglich, in dem *ὑφ' ἑτέρου* von T nicht Konjektur (Anpassung an das Vorhergehende), sondern Überlieferung zu sehen. Was hat es aber für einen Sinn, in bezug auf das, was der Voraussetzung nach von einem andern bewegt wird, die Alternative aufzustellen, daß es entweder ursachlos oder einer Ursache gemäß bewegt werde? Wenn es *ὑφ' ἑτέρου* bewegt wird, so ist doch damit wohl schon festgelegt, daß es *κατά τινα αἰτίαν* und nicht *ἀναιτίως* sich bewegt! Nun heißt es weiter: 'wenn es *κατά τινα αἰτίαν* bewegt wird, so ist diese Ursache dasjenige, was seine Bewegung hervorbringt' — inwiefern, frage ich, dient dieser Satz zur Erklärung des vorangegangenen, ja inwiefern wird damit überhaupt die Argumentation fortgeführt? Der ganze Passus wäre nichts weiter als eine völlig überflüssige umständliche Umschreibung der Selbstverständlichkeit, daß, wenn etwas von einem andern bewegt wird, dieses andere eben die Ursache seiner Bewegung ist! In der vorhergehenden Argumentation (V. 6 ff.) hatte dies alles keiner Worte bedurft, und nun sollte es nachträglich in breiter tautologisch-nichtssagender Weise 'begründet' werden? Dabei käme auch das *ὅθεν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει* etwas verfrüht, denn die 'Erklärung' war ja noch gar nicht bis zu dem Gedanken fortgeschritten, daß die bewegende Ursache ihrerseits wieder eine Ursache haben müsse, wodurch doch erst das *εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν* in Sicht kommt[1]. Stellen wir hingegen denselben Passus mit der in den griech. Hss. überlieferten Lesung *ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι* an die von mir vor-

[1] Dieses Bedenken hat Pappenheim (Erläuterungen p. 192) zu der Konjektur . . . *ἡ αἰτία, καθ' ἣν κινεῖται, ⟨κατά τινα αἰτίαν⟩ κινητικὴ αὐτοῦ γενήσεται* veranlaßt. Er legt dabei die Lesung des Fabricius zugrunde (s. oben Anm.), von der sich ja auch Mutschmanns und Bekkers Auffassung nicht wesentlich unterscheidet (Bekker streicht die Worte *τὸ γὰρ λεγόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι*, und zwar folgt er damit einem Vorschlag von Jakob Geel, Nova acta literaria societatis Rheno-Trajectinae, Pars secunda 1823 p. 44 adn., welcher diese Streichung der Annahme einer Lücke — im Sinne Mutschmanns — vorzieht). Unter dieser Voraussetzung ist nun die Konjektur Pappenheims sehr speziös, aber auch Pasquali müßte sie begrüßen und sich zu eigen machen. Denn gleichviel, ob V. 1—6 ein selbständiges erstes Argument gegen das *ὑφ' ἑτέρου* oder die Erläuterung zu einem vorangegangenen Argument darstellt, — jedenfalls käme erst durch die Pappenheimsche Konjektur der dann in diesem Satz zu erwartende Gedankenfortschritt überhaupt zum Ausdruck. Allerdings müßte man dem vorausgesetzten Zusammenhang gemäß eigentlich die Wendung erwarten: daß die Ursache ihrerseits wieder *κατά τινα αἰτίαν* bewegt werde, anstatt daß sie wieder *κατά τινα αἰτίαν* bewege. So allein entspräche es dem hier angeblich waltenden Interesse zu zeigen, daß das *ὑφ ἑτέρου κινεῖσθαι*, einmal angenommen, in infinitum fortgesetzt gedacht werden müsse, und so allein müßte der Nachsatz, wenn er überhaupt eine solche regressive

hyp. III geschlagene Stelle als ein erstes Argument zur Hypothesis ‘ὑφ’ ἑαυτοῦ’, so gewinnt er sogleich den trefflichsten Sinn. Vor allem ist bei dem ὑφ’ ἑαυτοῦ κινούμενον die Alternative ἤτοι ἀναιτίως — ἢ κατά τινα αἰτίαν sehr verständlich und wohl angebracht. Aber auch der folgende Satz zeigt jetzt eine klare Bedeutung: ‘wenn das ὑφ’ ἑαυτοῦ κινούμενον κατά τινα αἰτίαν bewegt wird, so ist diese αἰτία die Ursache seiner Bewegung, d. h. so wird es nicht von sich selbst, sondern von einem andern bewegt, mithin gilt die ἔκπτωσις εἰς ἄπειρον, welche soeben von dem ὑφ’ ἑτέρου κινούμενον nachgewiesen worden ist, auch in diesem Falle’. Auch die Entstehung der Korruptel erklärt sich so verhältnismäßig einfach: der in V. 10 ausgefallene Passus wurde am Rande nachgetragen, dann aber fälschlich in V. 1 wieder eingeschoben.

138, 14 f.: der Satz ἐν ᾧ γὰρ μή ἐστιν, οὐδὲ ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ δύναται unterbricht, wie Kayser und auch Pappenheim (Erläuterungen p. 193) richtig erkennen, den Zusammenhang: er bezieht sich sicherlich auf V. 12 f. und ist entweder als eine Randbemerkung dazu anzusehen oder geradezu dorthin (hinter οὐ μετέρχεται ἀπ’ αὐτοῦ V. 13) zu transponieren.

138, 28 lese ich ἐν τῷ κατὰ πλάτος ⟨καὶ⟩ καταχρηστικῶς λεγομένῳ; cf. p. 148, 23.

148, 15 ist wahrscheinlich zu schreiben: . . . . καὶ οὐχὶ ἀσωμάτων, οὐδὲν [δὲ] ἀσώματον οὔτε πάσχειν δύναται οὔτε μένειν. οὐδὲν ἄρα μένει. Der Zusammenhang zeigt, daß das οὐδὲν — μένειν bereits Nachsatz sein muß: denn sein Inhalt, daß das ἀσώματον nicht beharrt, ist das Beweisziel des Arguments und wird als solches ausdrücklich vorher angekündigt (V. 12 f.). Durch die Streichung des δὲ [1]) wird das οὐδὲν ἄρα μένει zum selbständigen Satz, so daß ἄρα nicht mehr in abnormer oder doch sehr ungewöhnlicher Weise im Nachsatz steht (cf. zu p. 353, 12). Dieses οὐδὲν ἄρα μένει wird als letztes Ergebnis deshalb hinzu-

Folgerung enthalten soll, dem Vordersatz gemäß erwartet werden. Der Pappenheimsche Nachsatz ist gegenüber dem Vordersatz im Grunde willkürlich. In dem κινητικὴ αὐτοῦ erneut sich also immer noch, auch bei Anerkennung der Pappenheimschen Ergänzung, die Unstimmigkeit dieser Ausführung zu der Hypothesis ‘ὑφ’ ἑτέρου’, wie eigentlich auch schon in dem vorsichtig unbestimmten κατά τινα αἰτίαν, welches absichtlich gewählt ist, um das ὑφ’ ἑτέρου nicht vorwegzunehmen, auf das die Argumentation erst hinstrebt; denn in Wahrheit ist ja nicht das ὑφ’ ἑτέρου vorausgesetzt, sondern das ὑφ’ ἑαυτοῦ, und das Ziel der Argumentation ist, das ὑφ’ ἑαυτοῦ auf das ὑφ’ ἑτέρου zurückzuführen.

[1]) Auch δὴ oder γε statt δὲ kommen in Betracht.

gefügt, weil nunmehr sowohl vom σῶμα (cf. p. 148, 6) wie vom ἀσώματον bewiesen ist, daß es nicht beharrt. Ähnlich urteilt über die Stelle bereits Pappenheim (Erläuterungen p. 207), nur daß er kritisiert, anstatt zu konjizieren, wobei ihm als ‘praecisere’ Fassung etwa vorschwebt: . . . . οὐδὲν ἀσώματον δύναται μένειν· οὐδὲν ἄρα μένει. Das πάσχειν ist freilich im Nachsatz, rein logisch angesehen, überflüssig, doch kann es natürlich nicht beseitigt werden.

148, 23: ὡς ἐμοῦ ⟨νῦν⟩ ἡ πόλις? (cf. p. 319, 4 οἷον νῦν ἡ τῶν Ἀθηναίων πόλις ἡμῖν sc. ἀδηλεῖται).

148, 24: κυρίως δὲ ὁ πρὸς ἀκρίβειαν κατέχων ⟨τι ὡς ἐμὲ ὁ ἀήρ⟩ ὑφ’ οὗ περιέχομαι πρὸς ἀκρίβειαν? (cf. p. 151, 21 ff.).

149, 8 ist doch wohl einfach mit der edit. Lips. οὐδὲ (statt οὔτε) τὰ μέρη zu lesen; cf. p. 478, 29 f.

149, 28: vgl. zu p. 476, 26.

155, 30 f. ist beide Male ᾗ statt εἰ zu lesen; cf. zu p. 519, 5 und 7 (Parallelstelle), ferner zu p. 186, 17 ff. Ebenso wie an diesen Stellen handelt es sich auch p. 155, 30 f. nicht um zwei objektiv getrennte Möglichkeiten, sondern um zwei verschiedene subjektive Betrachtungsweisen eines und desselben Vorgangs.

158, 6 ziehe ich αὕτη ἡ μονὰς dem αὐτὴ ἡ μονὰς der ed. Genev. vor. Denn als Bezeichnung der Idee der Einheit läßt sich das αὐτὴ ἡ μονὰς nicht fassen, da diese Ausdrucksweise in dem vorliegenden Abschnitt und den parallelen Partieen sonst niemals begegnet; cf. zu p. 703, 18.

159, 1 (zugleich zu p. **397, 28**): hier habe ich ἀπορίαι statt ἀτοπίαι vorgeschlagen (cf. Mutschmann praef. zu vol. II p. XVIII); und freilich findet sich ἀπορίαι an den Parallelstellen p. 535, 30 und p. 725, 27. Indessen beweist dies nichts gegen das ἀτοπίαι in p. 159, 1; denn meine damalige Annahme, daß die Wendung καὶ μενοῦσιν αἱ ἀρχῆθεν ἀτοπίαι sich nicht anderweitig belegen ließe, trifft nicht zu (cf. p. 64, 25 f. 133, 5. 143, 9. 177, 23, auch 140, 11 εἰς — τερατείαν), wenn auch die gleiche Formel mit ἀπορίαι viel häufiger zu sein scheint (cf. p. 69, 21; 110, 14; 140, 3; 154, 1; 326, 29: ἡ ἀρχῆθεν ζήτησις; 376, 26: τὸ ἀρχῆθεν ζητούμενον; 382, 13 f.; 515, 24; 519, 23; 520, 2; 618, 7; 623, 9; 689, 2; 713, 26; 717, 25; 718, 32). Unter diesen Umständen ist es aber sehr bedenklich, im einzelnen Fall entscheiden zu wollen, ob der Zusammenhang eher ἀπορίαι oder ἀτοπίαι erwarten läßt, da beide Begriffe sich sehr nahe berühren und deshalb sogar eine gewisse Ungenauigkeit in ihrer Verwendung leicht verständlich ist. Einen Ausnahmefall bildet p. 397, 28, wo das überlieferte ἄτοπον

hyp. III durch den Zusammenhang (30 f.) vollkommen deutlich ausgeschlossen wird: diejenigen, welche das Problem *πῶς ἔννοιαν ἐλάβομεν θεοῦ* (p. 393, 23) durch die Theorie von den *νομοθέται*, die den Menschen den Gottesbegriff eingeimpft haben sollen, zu lösen suchen, verkennen den Sinn der Fragestellung (p. 397, 24 *οὐ πάνυ τι φαίνονται τῷ ζητουμένῳ προσβάλλειν*), sie bemerken nicht, daß das Problem des Anfangs in neuer Gestalt vor ihnen auftauchen wird, da sie die Frage zu beantworten haben werden, wie denn die Gesetzgeber selber zur Gottesvorstellung gekommen sind. Diese Frage kann nur als *ἄπορον*, niemals als *ἄτοπον* bezeichnet werden. Indessen hätte ich meinen Vorschlag zu dieser Stelle nur auf den Zusammenhang stützen sollen; denn die zahlreichen Belege für die Wendung *μένει τὸ ἀρχῆθεν ἄπορον* können nach dem oben Ausgeführten jedenfalls für sich allein die Änderung nicht rechtfertigen, eben weil gelegentlich auch *ἄτοπον* in derselben Formel vorkommt.

161, 12: *καθ' ἕτερον δὲ ⟨τὸ⟩ καθ' ὅ* (cf. V. 11 und p. 550, 30).

176, 22 ist wahrscheinlich zu lesen *ὡς μὲν γὰρ ἄνθρωπος αἰσθητικῶς* (statt *αἰσθητικὸς*) *πάσχει*. Das *πάσχει* bedarf einer näheren Bestimmung; für den Skeptiker als Menschen ist das *αἰσθητικῶς πάσχειν* (cf. p. 8, 5 f.; 7, 11) unvermeidlich (*κατηναγκασμένον*), aber weil er als Skeptiker vom *προσδοξάζειν* frei ist, bleibt dieses *πάσχειν* bei ihm ein *μετριοπαθεῖν*.

181, 28 ist in der stoischen Definition des *ἀληθὲς* zweifellos zu lesen: *ἀληθὲς γὰρ εἶναί φασιν ὃ ὑπάρχει ⟨τε⟩ καὶ ἀντίκειταί τινι*; cf. p. 589, 6 (Parallelstelle) und besonders p. 305, 17 ff. Das *τε — καὶ* hebt die beiden Momente der Definition in ihrer Sonderung von einander scharf hervor; es besagt: das *ἀληθὲς* ist nicht bloß, wie das *ψεῦδος* auch (cf. p. 305, 17), ein *τινι ἀντικείμενον*, sondern außerdem noch ein *ὑπάρχον*, während jenes *οὐχ ὑπάρχον* ist. Das *τε* ist also für die sprachliche Fassung dieser Formel durchaus wesentlich, so daß es in der Hypotyposenstelle gewiß nicht durch Nachlässigkeit oder gar Willkür des Autors, sondern durch die Schuld der Abschreiber weggefallen ist.

186, 17. 18. 20. 21 erfordert der Sinn ebenso wie p. 588, 1. 2. 4. 5 *ἢ* statt *εἰ*. Denn es handelt sich bei dem *ὁρμᾶν* und *περικρατεῖν* bzw. bei dem *ὁρμᾶν* und *τυγχάνειν* nicht um verschiedene miteinander abwechselnde Zustände, sondern um die gleichzeitig vorhandenen verschiedenen Seiten eines einzigen, wie aus V. 13 f. deutlich hervorgeht (cf. zu p. 155, 30 f. und zu p. 519, 5 und 7).

Adv. logicos I

197, 10 liest Mutschmann mit der Überlieferung *ἰδιαίτατα δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος* und will auf Grund dieser Stelle auch in dem Paralleltext der Hypotyposen (p. 60, 3) das dort von den Handschriften EAB gebotene *τεχνικὸν* (*μέτρον καταλήψεως τεχνικὸν ἀδήλου πράγματος*) nicht als echt gelten lassen, offenbar, indem er es für eine Konjektur des gemeinsamen Vaters jener drei Handschriften[1]) hält.

Ich gebe zu, daß diese geringe und zweifelhafte Bezeugung des *τεχνικὸν* an und für sich kaum dazu nötigt, es nach meinem Vorschlag an beiden Stellen einzuschieben. Um so entschiedener wird es durch den Gedankenzusammenhang gefordert. Sextus will in § 31—33 und ebenso in Hyp. II 15 den Begriff des *κριτήριον* in dreifacher Abstufung fortschreitend verengern[2]), wie deutlich aus dem *κοινῶς — ἰδίως — ἰδιαίτατα*[3]) hervorgeht. Danach umfaßt die erste Definition die beiden folgenden mit, und ebenso ist in der zweiten die dritte enthalten. Sonst wären die gewählten Ausdrücke sinnlos. Das ist von vornherein klar; es läßt sich aber auch im einzelnen verfolgen. Im weitesten und allgemeinsten Sinn heißt *κριτήριον 'πᾶν μέτρον καταλήψεως'*; nach dieser Bedeutung des *κριτήριον* würden, wie Sextus hinzufügt, unter den *κριτήριον*-Begriff auch die *φυσικὰ κριτήρια* fallen, d. h. die Sinnesorgane (cf. p. 59, 33). Das kann natürlich nur bedeuten sollen, daß diese erste Definition alles, was überhaupt *κριτήριον* heißt, unter sich begreife, mithin auch die *κριτήρια* der beiden folgenden engeren Bedeutungsstufen, daß aber die Sinnesorgane hier speziell zu nennen seien, weil diese eben nur nach der ersten, hingegen nicht mehr nach den beiden folgenden Bedeutungen *κριτήρια* heißen können.

---

1) Cf. vol. I praefat. p. VI und VIII.

2) Man vergleiche Hypoth. III 171 (= adv. eth. 30), wo sich eine ganz analoge in drei Definitionen fortschreitende Erweiterung eines Begriffes (*ἀγαθόν*) findet.

3) Ähnlich ist Ps. Galen histor. philosoph. cap. 7. *περὶ αἱρέσεων* p. 603 f. Diels Doxogr.: *τὴν αἵρεσιν ὑπολαμβάνουσί τινες εἰρῆσθαι τριχῶς, κοινῶς καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα· κοινῶς μὲν τὴν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὸν βίον συγκατάθεσιν, ἰδίως δὲ τὴν ἐν τέχνῃ, ἰδιαίτατα δὲ τὴν ἐν φιλοσοφίᾳ.* Ibid. cap. 12 *περὶ κριτηρίου* (l. c. p. 606): *κριτήριόν ἐστι πράγματος διαγνωστικὴ κατανόησις. κριτήριον δέ ἐστι διττόν· τό τε ᾧ χρώμενοι βιοῦμεν καὶ τὸ περὶ ὑπάρξεως καὶ ἀνυπάρξεως· λέγεται δὲ τὸ κριτήριον τριχῶς, κοινῶς, ἰδίως, ἰδιαίτατα* (damit bricht das cap. ab). Vgl. Diels Doxogr. p. 246 ff. und Mutschmann, Hermes Bd. 46 p. 97.

log. I Die zweite Definition ist *πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικόν*; sie schließt die *φυσικὰ κριτήρια* aus, weil sie es nur mit den *τεχνικά* zu tun hat; als Beispiele werden Meßwerkzeuge wie Elle, Wage usw. genannt, die bereits *τεχνικά* sind. Bei der fraglichen dritten Bedeutung heißt es dann ausdrücklich, die *βιωτικά*, d. h. die soeben genannten Meßwerkzeuge des täglichen Lebens[1]), fielen nicht mehr (*οὐκέτι*) unter sie, sondern nur die *λογικὰ κριτήρια*, d. h. die philosophischen Erkenntnismittel der Wahrheitsforschung. Dieses *οὐκέτι* zeigt m. E. deutlich, daß von der zweiten Bedeutung, so gut wie die *βιωτικά*, auch die *λογικὰ* bereits umfaßt wurden: es wurden aber dort allein die *βιωτικὰ* genannt, weil diese durch das Sondermerkmal der dritten Bedeutung ausgeschlossen werden, genau wie die *φυσικὰ* durch das Sondermerkmal der zweiten. Die *λογικὰ* sind also *τεχνικὰ* so gut wie die *βιωτικά*, aber das Sondermerkmal der dritten Bedeutung erfüllen sie allein: sie allein sind *κριτήρια ἀδήλου πράγματος*, während die *βιωτικά*, d. h. die Meßwerkzeuge, Kriterien sinnlich wahrnehmbarer Dinge sind. Demzufolge muß die dritte Definition notwendig lauten *πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικὸν ἀδήλου πράγματος*[2]); fehlte in ihr das *τεχνικόν*, so wäre sie der zweiten Definition gleichgeordnet, der von ihr umschriebene Kreis wäre nicht, wie das *ἰδίως* — *ἰδιαίτατα* andeutet, innerhalb des Kreises der zweiten Definition, sondern neben diesem gelegen und nur von dem ersten weitesten Kreise würden beide gemeinsam umfaßt.

---

[1]) Ebenso interpretiert Pappenheim (Erläuterungen p. 102). Daß unter den *βιωτικὰ* wirklich ausschließlich die Meßwerkzeuge (und nicht etwa diese zusammen mit den Sinnesorganen) zu verstehen sind, bestätigt auch adv. logic. I 105 f., wo Sextus indessen nicht selbständig eine Theorie entwickelt, sondern höchst wahrscheinlich den Timaeus-Kommentar des Poseidonios (cf. § 93) ausschreibt. Dort heißt es p. 211, 26 f.: *ὅ τε γὰρ βίος ἕκαστον κρίνει κριτηρίοις ἅπερ ἐστὶν ἀριθμοῦ μέτρα*, es werden dann als Beispiele aufgezählt: *πῆχυς, μέδιμνος, τάλαντον*. Unter den p. 211, 25 genannten *τὰ κατὰ τὸν βίον* sind nicht allein diese '*κριτήρια*', sondern auch noch andere Lebenseinrichtungen gemeint, wie *δάνεια, μαρτυρίαι, ψῆφοι* usw. (cf. p. 212, 1 ff.). Die Besprechung der *κατὰ τὰς τέχνας πράγματα* (p. 211, 25 f.) erfolgt p. 212, 14 ff.: sie ergibt, daß diese mit den *τεχνικὰ κριτήρια* unserer Stelle nichts zu tun haben. — Vgl. auch p. 196, 6, wo die Meßwerkzeuge im Gegensatz zu dem in uns selbst gelegenen wissenschaftlichen Erkenntnisorgan (*τὸ ἐν ἡμῖν*) als *τὰ ἐκτὸς κριτήρια*, und p. 288, 21, wo Sinne und Vernunft im Verhältnis zu den Meßwerkzeugen als *ὑπεραναβεβηκὸς κριτήριον* bezeichnet werden.

[2]) Daß die Erkenntnis der *ἄδηλα* als Leistung einer *τέχνη* gedacht wird, zeigen sehr deutlich die Argumentationen von adv. log. II 280. 291 und adv. phys. I 171—173.

Hiergegen[1]) erhebt sich nun freilich das Bedenken, inwiefern die *λογικὰ κριτήρια* als technische gedacht werden sollen, da ja Sextus gleich darauf (p. 197, 17 ff., cf. p. 60, 7 ff.) das *λογικὸν κριτήριον* näher bestimmt als *αἴσθησις, διάνοια* und *φαντασία*, wonach man statt an ein 'technisches', eher an die 'physischen *κριτήρια*' denken zu müssen scheint. Darauf ist zu erwidern, daß diese Unstimmigkeit allerdings bei Sextus vorliegt, daß sie aber an der vorgetragenen Auffassung von § 31—33 nicht irre machen kann, weil Sextus eben wirklich die terminologische Konzeption, welcher er in § 31—33 gefolgt ist, in § 34 ff., ohne sich dessen bewußt zu sein, aufgibt. Er sagt freilich, er wolle im folgenden nur noch von dem *λογικὸν κριτήριον* handeln, dieses sei wieder in dreifachem Sinne zu verstehen usw.; aber eben die neue Dreiteilung zeigt, daß er hier in Wahrheit an jenen Begriff des *λογικὸν κριτήριον* gar nicht mehr denkt. Das *λογικὸν κριτήριον* sollte sich auf *ἄδηλα πράγματα* beziehen, das von Sextus in § 34 ff. und dann durch das ganze Buch behandelte *κριτήριον* hat mit den *ἄδηλα* nichts zu tun, sondern betrifft die Erkenntnis der *ἐναργῆ* oder *φαινόμενα*, der unmittelbar sinnlich gegebenen Gegenstände um uns her. Auf die *ἄδηλα* kommt Sextus erst in dem zweiten Buch gegen die Logiker, wo *σημεῖον* und *ἀπόδειξις*, eben als Wege zur *ἄδηλα*-Erkenntnis, sein Thema bilden (cf. p. 195, 17 ff. p. 318, 1 ff. 10 ff. p. 78, 20 ff.). Eben diese, *σημεῖον* und *ἀπόδειξις*, als kunstmäßige Erkenntnismittel der Dialektik zur Erfassung der *ἄδηλα*[2]), können allein in § 33 unter den *κριτήρια λογικὰ* gemeint sein, wenigstens im Sinne des terminologischen Schemas, das Sextus dort benutzt. Er selber scheint sich dies nicht klar gemacht zu haben; wenn er in § 33 eine unzweideutige Angabe über die *λογικὰ κριτήρια* gemacht hätte, würde er die Unstimmigkeit bemerkt

---

[1]) Zur Bestätigung unserer Interpretation vgl. man noch Galens Schrift De optima doctrina, wo zwar nicht genau dieselbe, aber eine ähnliche Terminologie sich findet. Auch Galen unterscheidet *φυσικὰ* und *τεχνικα κριτήρια*, unter den ersteren versteht er *αἴσθησις* und *νοῦς* (cf. Sextus p. 288, 21 ff.), unter den letzteren, wie es scheint, nur die äußeren Erkenntnisinstrumente; in Analogie zu diesen stellt er dann aber die Beweismittel der Dialektik, wobei die *ἀπόδειξις* ausdrücklich genannt wird: beide Arten, die technischen sowohl wie die dialektisch-logischen Kriterien, gründen sich auf die physischen, Sinn und Vernunft (cf. Galens De opt. doctr., ed. Kühn, Bd. I p. 48—50). — Ähnliche Lehrbestimmungen finden sich auch bei Claudius Ptolemaeus *περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ*; vgl. darüber F. Lammert, Eine neue Quelle für die Philosophie der mittl. Stoa, Wiener Studien Bd. 41 (1919) 2. Heft, p. 115.

[2]) Als *τέχνη* wird die Dialektik z. B. p. 116, 2 bezeichnet, gleich darauf p. 116, 6 als *ἐπιστήμη*.

log. I haben[1]). Diese Unstimmigkeit entspringt übrigens nicht einfach aus subjektiver Unachtsamkeit des Sextus bei seiner Theorie, sondern sie beruht darauf, daß er in diesem Abschnitt (§ 29—36 = Hypoth. II 14—16) zum mindesten zwei, wahrscheinlich aber drei unabhängig voneinander entstandene Begriffsfassungen des κριτήριον zu einem einheitlichen Scheinsystem zusammenfaßt: 1. das κριτήριον hat praktische und theoretische Bedeutung; 2. das theoretische κριτήριον kann in dreifachem, fortschreitend verengertem Sinne verstanden werden: a) allgemein, b) technisch, c) logisch; 3. das 'logische' κριτήριον hat wiederum dreifache Bedeutung: τὸ κριτήριον ὑφ' οὗ, δι' οὗ, καθ' ὅ (sc. κρίνεται τὰ πράγματα). Die Gewaltsamkeit dieses harmonisierenden Verfahrens scheint dem Sextus nicht voll bewußt gewesen zu sein.

197, 19 ff. will Bekker die Worte V. 19 ff. προσβολὴ καὶ σχέσις — V. 21 φαντασίας als ein eingedrungenes Glossem streichen, welches ein bloßes καθ' ὅ[2]) (V. 19 τὸ δὲ ὡς καθ' ὅ) von seinem Platze verdrängt habe. Allein da im folgenden (§ 36) die Ausdrücke σχέσις und προσβολὴ jeder für sich nacheinander, der erste durch die Vergleichung mit der Wage, der zweite durch die mit dem κανών, erläutert werden, und nur durch diesen doppelten Ausdruck beim dritten κριτήριον das doppelte Gleichnis überhaupt veranlaßt zu sein scheint, so ist jedenfalls an dem τὸ δὲ ὡς

[1]) Daß Sextus, sobald er nach der Darlegung § 31 ff. das λογικὸν κριτήριον einmal gefaßt hat, diesem eine Bedeutung unterschiebt, die jener Begriffsentwicklung völlig fremd ist, zeigen besonders die Worte p. 197, 15 f.: κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ περὶ ἑκάστου τῶν κατὰ τὸν βίον (vgl. für die Ausdrucksweise adv. grammat. § 194). Ihr Sinn kann nur dieser sein: die folgenden Erörterungen werden sich ausdrücklich und direkt (προηγουμένως p. 197, 14 cf. 60, 6) nur auf das λογικὸν κριτήριον beziehen, indirekt und implicite erstrecken sich die Konsequenzen der Argumentation aber auch auf die βιωτικὰ κριτήρια, d. h. also die Meßwerkzeuge. Dies wäre nun völlig unverständlich, wenn hier bei dem λογικὸν κριτήριον noch an die kunstmäßigen Erkenntnismittel des ἄδηλον, d. h. an σημεῖον und ἀπόδειξις oder dergleichen, gedacht würde; denn es ist nicht abzusehen, wie mit diesen die Geltung jener Meßwerkzeuge hinfällig werden sollte. Hingegen kehrt auch sonst mehrmals der Gedanke wieder, daß die Meßwerkzeuge von Verstand und Sinnen abhängig sind, auf diesen beruhen, von ihnen kontrolliert und mittelst ihrer hergestellt werden (cf. p. 196, 9 und p. 288, 21 ff.). Nur als Anspielung auf diesen Gedanken werden jene Worte verständlich und bestätigen daher auch ihrerseits den von uns für das λογικὸν κριτήριον festgestellten Bedeutungswechsel.

[2]) Auch Kayser (Rh. Mus. N. F. Bd. 7, 1850 p. 163 f.) will mit Bekker τὸ δὲ ὡς καθ' ὅ statt τὸ δὲ ὡς προσβολὴ καὶ σχέσις schreiben, ohne jedoch in die Streichung der übrigen Worte einzuwilligen.

προσβολὴ καὶ σχέσις nicht zu rütteln; denn man würde damit gerade das beseitigen, was nachher so umständlich klar gemacht wird. Dazu kommt, daß der terminus καθ' ὅ, den Bekker einsetzen will und der in Hyp. II überall verwendet wird (s. § 16. 70. 79), in adv. log. I nur an einer einzigen Stelle (§ 439) auftritt. Weder hier in § 35—37[1]), noch § 261[2]) noch § 370 erscheint das καθ' ὅ. Dies dürfte kaum zufällig sein, doch läßt sich der Grund nicht mit Sicherheit erraten[3]). Wahrscheinlich empfindet Sextus die umständlichere und erläuterungsbedürftige Ausdrucksweise von adv. log. I als die wissenschaftlich richtigere und strengere, daher bindet er sich hier an sie und nur einmal (§ 439) begegnet ihm eine Entgleisung, in Hyp. II dagegen begnügt er sich mit der kürzeren und bequemeren Wendung. Jedenfalls ist es unter diesen Umständen ausgeschlossen, das καθ' ὅ an unserer Stelle in den Text hineinzubringen. Eher könnte Bekker damit Recht haben, daß die Worte V. 19—21 ὑφ' οὗ μὲν — φαντασίας ein Glossem seien. Notwendig sind sie jedenfalls nicht, ja man könnte sie störend finden, da sie die in V. 30 ff. gegebene Erklärung vorwegnehmen; auch fehlt beim δι' οὗ neben der αἴσθησις die διάνοια. Läßt man sie aber stehen, so darf man keinesfalls mit Kayser in V. 20 προσβολὴ ⟨καὶ σχέσις⟩ τῆς φαντασίας schreiben. Die Verbindung σχέσις τῆς φαντασίας erscheint sonst nirgends, sie wäre auch kaum möglich, da der Ausdruck σχέσις nur zu den ὄργανα paßt (cf. p. 197, 32 f.).

202, 26 vermute ich εὐθέως ⟨ἀληθὲς ὡς⟩ πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν. Das διὰ τὸ . . . . ὑπάρχειν soll angeben, warum Protagoras alle Vorstellungen für wahr und eben damit die Wahrheit für etwas Relatives erklärt, bzw. in welchem Sinne diese Sätze von Protagoras gemeint seien. Der Begriff des ἀληθὲς ist daher in dieser Begründung keinesfalls zu entbehren. Will man ihn nicht ergänzen, so muß man voraussetzen, daß er in dem ὑπάρχειν enthalten sei, indem man dieses (im Unterschied von dem ὑπάρχειν V. 25) nicht als Copula, sondern als Verbum substantivum faßt und ihm die Bedeutung 'existieren' gibt (cf. p. 300, 10 und 16). Dieses 'existieren' wäre anstatt des nach dem Vorhergehenden zu erwartenden 'wahrseins' eingetreten. Aber eben dies finde ich unwahrscheinlich, weil es sich doch gerade um eine Erklärung des protagoreischen Begriffs der relativen Wahrheit handelt und kaum

[1]) p. 198, 1 heißt es allerdings τῆς φαντασίας καθ' ἣν cf. p. 288, 14 f.
[2]) Siehe unten zu p. 247, 32 ff. — Bekker beruft sich für das καθ' ὅ mit Unrecht auf diese Stelle: es findet sich dort nicht.
[3]) Vgl. Pappenheim, Erläuterungen p. 102 f.

log. I anzunehmen ist, daß diese Erklärung durch das Zurückgehen auf den tieferen Gedanken des relativen Seins gegeben wird. Dies scheint dem flachen Niveau dieser Darlegungen wenig entsprechend; wenn es aber wirklich gemeint wäre, so würde dieser Sinn sicherlich deutlicher markiert sein[1]). Übrigens wäre auch bei dieser Deutung wohl wenigstens nach p. 203, 2 f. ⟨*ὡς*⟩ *πρὸς ἐκεῖνον* zu lesen, zumal da durch das bloße ⟨*ὡς*⟩ (anstatt *ἀληθὲς ὡς*) das *ὑπάρχειν* jedenfalls davor gesichert würde, als Copula verstanden zu werden. Denn diese dritte Möglichkeit, das *ὑπάρχειν* ohne Änderung des Textes als Copula zu fassen, die Hervet in seiner Übersetzung vertritt (propterea quod quidquid alicui apparuerit aut opinioni eius arriserit, statim sit relatum ad illum), kann kaum ernsthaft in Betracht kommen. Danach wäre weder von einem Wahrsein noch von einem Existieren der Phänomene in Beziehung auf das Subjekt die Rede, sondern nur von ihrem Bezogensein auf das Subjekt als solchem. Wie aber dieses ihre relative Wahrheitsgeltung begründen könnte, wäre jedenfalls nicht ohne weiteres durchsichtig.

203, 2 ff. ist überliefert: *καὶ τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιθεὶς φαινόμενον ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸ τοῦτο τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων ὑπάρχειν.* Diesen Worten läßt sich kein Sinn abgewinnen, der dem Zusammenhang der Stelle gemäß wäre. Es handelt sich um folgendes: nachdem berichtet worden ist, daß Protagoras lehre, der Mensch sei das Maß aller Dinge, wird im Sinne des Protagoras gegen eine etwaige Bestreitung dieses Satzes bemerkt, daß eine solche sich selbst aufhebe (*περιτροπή*)[2]); denn wer behaupte, der Mensch sei nicht das *κριτήριον* aller Dinge, der bestätige eben damit wider Wissen und Willen (*βεβαιώσει*)[3]) die Richtigkeit des von ihm bestrittenen Satzes; denn er selber,

[1]) Cf. p. 25, 9 f. und s. zu p. 25, 6 ff.

[2]) Cf. p. 71, 14 ff. 74, 5. 76, 18 ff. 26. 77, 5. 29. 100, 12. 610, 20 ff. 644, 11 ff., besonders aber p. 275, 6 ff., wo die *περιτροπή* in formal völlig gleicher Weise gegen den Satz des Protagoras gerichtet wird; vgl. Aristoteles b. Euseb. praep. ev. XIV cap. 20 § 5: *πρὸς δὲ τούτοις, εἰ τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ καὶ ἀληθές ἐστιν, ἡμῖν δὲ οὐ φαίνεται τὰ ὑπ' ἐκείνων λεγόμενα ἀληθῆ, καὶ τὸ μὴ εἶναι πάντων πραγμάτων μέτρον τὸν ἄνθρωπον ἀληθὲς ἂν εἴη.*

[3]) Cf. p. 32, 27 ff. 102, 12. 103, 7. 118, 30 ff. 247, 10 ff. 388, 20 ff. 645, 11. 646, 22. 649, 18; ferner Philodem *περὶ σημείων* col. 29, 24 ff. (ed. Gomperz): *καὶ πρῶτον μέν, ἔφη, τοὺς χρωμένους ταῖς ἐπιχειρήσεσιν* (sc. gegen die *ἀφ' ὁμοίου μετάβασις*) *ἀγνοεῖν τρόπῳ τινὶ περιτρεπομένους ἀσχημόνως· οὓς γὰρ συντιθέασιν λόγους τὸν κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπον ἀθετοῦντες, τούτους βεβαιωτὰς αὐτοῦ παριστάνουσιν.*

der dies sage, sei ein Mensch, und indem er seine subjektive Ansicht als wahr hinstelle, gestehe er zu, daß der Mensch das *κριτήριον* der Dinge sei, d. h. daß für jeden einzelnen Menschen wahr sei, was ihm als wahr erscheine. Das *ὁμολογεῖν* ist dabei natürlich als ein unbewußtes und unfreiwilliges[1]) zu denken; es liegt darin, daß der Bestreiter des protagoreischen Satzes tatsächlich genau so verfährt, wie Protagoras es bei seiner Deutung des Erkenntnis- und Urteilsaktes von allen Menschen voraussetzt.

Dies ist der Gedanke, den der Zusammenhang für unsern Satz erfordert. Aus den überlieferten Worten aber ist er unmöglich zu gewinnen. Sie können nur bedeuten[2]): 'und indem er sein subjektives *φαινόμενον* als wahr hinstellt (*τιθείς*)[3]), gesteht er zu, daß auch eben dieses (sc. sein subjektives *φαινόμενον*) zu seinen subjektiven *φαινόμενα* gehöre'. Das erscheint als eine seltsam matte Tautologie und nach dem Zusammenhang überdies als widersinnig; denn schon das ist unwahrscheinlich, daß dem Bestreiter des protagoreischen Satzes überhaupt bewußt sei, daß seine Aussage, wie alle menschlichen Aussagen, zunächst nur psychologisch-subjektiven Wert hat. Also wäre die tautologische Behauptung, auch nur in diesem Sinne, in seinem Munde unmöglich. Nach dem Text kann sie indessen gar nicht in diesem Sinne gemeint sein, das *ὁμολογεῖν* muß vielmehr in dem *τιθέναι* liegen. Wie aber gerade in dem Akt des als Wahrhinstellens einer subjektiven Ansicht, der doch der subjektiven Ansicht irgendwie objektive Geltung verleihen will, das Zugeständis liegen kann, daß das als wahr Hingestellte nur eine subjektive Ansicht sei, bleibt rätselhaft[4]). Auf jeden Fall aber könnte darin immer nur der Gedanke gefunden werden: 'er gesteht zu, daß das *κριτήριον* etwas Subjektives ist'. Nach dem Zusammenhang wäre aber gerade der umgekehrt gerichtete Gedanke zu erwarten: 'er gesteht zu, daß das Subjekt ('der Mensch') das *κριτήριον* ist'. Nur, wenn dies sein Inhalt ist, kann in dem *ὁμολογεῖν* ein *βεβαιοῦν* des protagoreischen Satzes liegen. Freilich entspricht es durchaus der Meinung des Protagoras, daß, wenn das Subjekt das *κριτήριον* ist, das *κριτήριον* eben nur subjektiv-relative Bedeutung haben kann. Das ist die Kehrseite, ja die eigentliche Pointe seiner These, und auch die *περιτροπή*, die hier in

[1]) Bewußt ist das *ὁμολογεῖν* dagegen z. B. p. 287, 23; 352, 29 f.; vielleicht auch p. 349, 9.

[2]) Doch siehe unten den Schluß dieser Erörterung.

[3]) Cf. p. 46, 18. 49, 14. 270, 12 ff. 367, 8.

[4]) Vgl. als Gegenstück die skeptische Äußerung p. 288, 13 ff. und s. unten z. d. Stelle.

log. I seinem Sinne an seinem Bestreiter vollzogen wird, beruht durchaus auf diesem Moment des protagoreischen Gedankens: denn nur darum, weil im Sinne des Protagoras das *κριτήριον* nur subjektive Bedeutung hat, kann er das gegnerische Urteil als eine Bestätigung seiner These ansehen. Trotzdem aber verlangt das logische Schema der *περιτροπή*, daß als das von dem Gegner wider Willen Zugestandene und Bestätigte, wenigstens zunächst und in erster Linie, der Satz ‘das Subjekt (der Mensch) ist das *κριτήριον*’ erscheint, während die umgekehrte Akzentuierung: ‘das *κριτήριον* ist subjektiv’ höchstens als ein sekundäres Moment damit verknüpft werden kann.

Diese Bedenken gegen die Überlieferung bilden nun ohne Zweifel das Motiv für Jaegers Vorschlag: *καὶ ⟨κριτήριον⟩ τὸ ὡς πρὸς αὑτὸν*[1] *τιθεὶς φαινόμενον ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸ τοῦτο* (sc. *τὸ κριτήριον*)[2] *τῶν ὡς πρὸς αὑτὸν φαινομένων ὑπάρχειν*. Seine Lesung ist zunächst sehr einleuchtend, weil sie auf einfache Weise die nichtssagende Tautologie beseitigt. Dennoch scheint sie mir dem Zusammenhang der Stelle nicht gemäß zu sein und zwar aus folgenden Gründen:

1. Nach den Worten *καὶ ⟨κριτήριον⟩ τὸ ὡς πρὸς αὑτὸν τιθεὶς φαινόμενον* müßte es scheinen, als beabsichtige der Bestreiter des protagoreischen Satzes mit seiner Aussage selber ein *κριτήριον* aufzustellen. Nach dem Zusammenhang liegt ihm dies aber völlig fern; vielmehr müßte erst der Verteidiger jenes Satzes ihm nachweisen, daß in seiner Antithese als Voraussetzung unbewußt die Aufstellung eines *κριτήριον* liegt, sofern er nämlich durch sie sich selbst zum *κριτήριον* macht. Danach könnte der *κριτήριον*-Begriff erst in der zweiten die Konsequenz ziehenden Satzhälfte erscheinen, in dieser ist er aber auch kaum zu entbehren.

2. Wollte man indessen auch das *καὶ ⟨κριτήριον⟩ τὸ κτλ.* bereits als Deutung vom Standpunkt des Protagoras fassen, so läge doch darin, daß der Begriff des *κριτήριον* hier auf das *φαινόμενον* angewandt wird, eine sehr auffällige und anstößige Abweichung von der sonst diesen ganzen Abschnitt beherrschenden eigentümlichen Terminologie, nach welcher immer nur das urteilende

[1]) Ob man hier und im V. 3 *αὑτὸν* oder *αὐτόν* liest, hängt davon ab, ob man das *ὡς πρὸς αυτὸν φαινόμενον* bzw. *φαινομένων* vom Standpunkt des Darstellers oder des Protagoras-Gegners gesagt sein läßt. Der Lesung Jaegers dürfte an beiden Stellen *αὑτὸν* entsprechen.

[2]) Bzw. *τὸ κριτήριον τὸ ὑφ' αὑτοῦ τιθέμενον* oder *τὸ ὡς πρὸς αὑτὸν φαινόμενον* als das *κριτήριον*.

Subjekt und niemals das *φαινόμενον*, nach dem es urteilt, als *κριτήριον* bezeichnet wird (cf. p. 203, 4–7. 15. 17. 19 usw. und s. dazu unten). Bekanntlich unterscheidet Sextus drei nebeneinander herlaufende Gebrauchsweisen des *κριτήριον*-Begriffes: als *κριτήριον* kann sowohl das urteilende Subjekt (*τὸ ὑφ' οὗ*, ‘der Mensch’, der betreffende Philosoph), wie das Erkenntnisorgan (*τὸ δι' οὗ; αἴσθησις, διάνοια*), wie endlich die *φαντασία*, auf welche sich das Urteil im einzelnen Fall gründet (*τὸ καθ' ὅ*), angesehen werden (cf. Hyp. II 21; adv. log. I 35 ff). Soll nun der protagoreische Satz durch den so viel späteren Begriff des *κριτήριον* interpretiert werden, so liegt es ersichtlich am nächsten, das *κριτήριον* dabei als das *κριτήριον ὑφ' οὗ* zu verstehen. Andrerseits aber legt das protagoreische ‘*μέτρον*’ nahe, auch den Begriff des *κριτήριον* als Erkenntnismittel mit anklingen zu lassen, wie es denn tatsächlich in den angeführten Stellen geschieht. Auf diese Weise ergibt sich in diesem Abschnitt eine ganz eigentümliche Nuançierung des *κριτήριον*-Begriffes, die bei der Betrachtung der einzelnen Stellen streng beachtet werden muß. Sie schließt aber aus, daß das *φαινόμενον* als *κριτήριον* bezeichnet werde.

3. Vor allem aber gipfelt auch bei Jaegers Lesung der Satz noch immer in dem Gedanken: ‘er gesteht zu, daß das *κριτήριον* subjektiv ist’, und auch bei ihr wird nicht ganz evident, inwiefern eigentlich diese Folgerung aus den Prämissen sich ergibt. Denn wenn jemand sein subjektives *φαινόμενον* für das *κριτήριον* erklärt, so ist daraus keineswegs ohne weiteres zu entnehmen, daß er nun anderseits das *κριτήριον* als solches unter den Begriff der subjektiven *φαινόμενα* subsumiert.

In diesen Hauptpunkten überwindet Jaegers Lesart die Anstöße der Überlieferung nicht, vielmehr bringt sie sie durch ihre größere Klarheit erst eigentlich ans Licht. Daß es aber wirklich Anstöße sind, dürfte besonders durch das unter 2. Bemerkte noch deutlicher geworden sein. Denn wenn als *κριτήριον* von vornherein das urteilende Subjekt gedacht wird, so ist klar, daß der Satz: ‘das *κριτήριον* ist subjektiv, ein subjektives *φαινόμενον*’ als Formulierung auch nur des einen Moments der protagoreischen Ansicht, geschweige denn als Umschreibung ihres Wortlauts, in unserem Abschnitt undenkbar ist. Der Subjektivismus und Relativismus in der These des Protagoras wird denn auch tatsächlich in diesem Abschnitt überall mit ganz anderen Mitteln ausgedrückt. Es wird nämlich nicht das *κριτήριον* selbst für subjektiv und relativ erklärt, sondern das durch das *κριτήριον* Erkannte (cf. p. 202, 25 f. 203, 21. 23). —

Die richtige Lösung scheint mir darin zu liegen, daß man den Begriff des *κριτήριον*, anstatt in die erste, vielmehr in die zweite Hälfte des Satzes hineinbringt; ich schlage daher vor: *αὐτὸς γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἄνθρωπός ἐστιν, καὶ τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιθεὶς φαινόμενον ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸς τοῦτον* (sc. *τὸν ἄνθρωπον*) ⟨*κριτήριον*⟩ *τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων ὑπάρχειν*. 'Denn er selbst, der dies sagt, ist ein Mensch, und indem er das, was (objektiv angesehen) seine subjektive Ansicht ist, als wahr hinstellt, gibt auch er zu, daß dieser, d. h. der Mensch, das *κριτήριον* seiner eigenen subjektiven Phänomene ist'. Danach ist der Inhalt des Zugeständnisses, wie das gefordert schien, der Satz, daß der Mensch (das Einzelsubjekt) das *κριτήριον* ist, zugleich aber kommt auch die Kehrseite des protagoreischen Gedankens — daß das *κριτήριον* subjektiv und relativ ist — voll zum Ausdruck, indem es heißt: 'der Mensch sei das *κριτήριον* seiner eigenen individuell-subjektiven Phänomene'. Diese Wendung hat im ersten Augenblick vielleicht etwas Befremdendes; man braucht aber nur weiter zu lesen, um zu erkennen, daß gerade sie der typischen und charakteristischen Ausdrucksweise des ganzen Abschnitts für diesen Gedanken entspricht[1]), ja daß erst durch sie der bestimmte Zusammenhang mit dem Folgenden hergestellt wird, den das *ὅθεν καὶ* andeutet. Denn das *ὅθεν καὶ* besagt, daß in demselben Sinne, wie nach dem Satz des Protagoras allgemein der Mensch das *κριτήριον* seiner subjektiven Phänomene, so speziell der Wahnsinnige das *κριτήριον* der Phänomene des Wahnsinns, der Schlafende der des Schlafes usw. sei. Die Parallelität dieser Sätze hängt offenbar an der Gleichlinigkeit der Genitive, diese aber wird erst durch meine Konjektur wiedergewonnen, die das *τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων* aus einem genit. partit. zu einem genit. obj. gleicher Art wie das *τῶν ἐν μανίᾳ φαινομένων* macht. Eben hierin sehe ich einen entscheidenden Vorzug meiner Lesung vor der überlieferten und der Jaegerschen, denn allein durch diese Gleichlinigkeit der Genitive bekommt das *ὅθεν καὶ* einen Sinn. Nachdem nämlich im Eingang des Abschnitts (p. 202, 22—26) bereits kurz angedeutet war, warum Protagoras 'von Einigen' zu den Leugnern des *κριτήριον* gerechnet werde, sollte dies in Anknüpfung an den Anfangssatz seiner '*καταβάλλοντες*' näher erläutert werden (*ἐναρχόμενος γοῦν*). Allein durch den Hinweis auf die *περιτροπή* (202, 30 bis 203, 4) wurde dieser Gedankengang zunächst unterbrochen, um nun im folgenden (p. 203, 4 ff.)

[1]) Vgl. das unten zu p. 203, 19 Ausgeführte.

wieder aufgenommen und ausführlich zu Ende gebracht zu werden[1]). So bildet also die Stelle über die *περιτροπή* eigentlich eine Parenthese, und das *ὅθεν κτλ.* knüpft gedanklich im Grunde unmittelbar an den Ausspruch des Protagoras wieder an. Aber weil eben die *περιτροπή* mit einer neuen (modernisierten) Formulierung dieses Ausspruchs endet, wird es möglich, die Fortsetzung des Hauptgedankengangs äußerlich unmittelbar an diese anzuschließen; ist es doch gerade diese modernisierte Fassung des protagoreischen Satzes, die auch im folgenden zugrunde gelegt wird. Und wenn man noch hinzunimmt, daß die *περιτροπή* in jener Formel bereits das für sie selber mehr sekundäre, für das Folgende aber wichtigste Moment der Relativität des protagoreischen *κριτήριον* hervorhebt, so stellt sich diese Anknüpfung an das umittelbar Vorhergehende als völlig natürlich dar. Daß aber die Möglichkeit, dem *ὅθεν* auf diese Weise seinen Sinn zu geben, erst durch die Lesung *τοῦτον* ⟨*κριτήριον*⟩ *τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων ὑπάρχειν* geschaffen wird, dürfte nach dem Ausgeführten kaum noch zweifelhaft sein. Denn auf das *ὁμολογεῖ* kann sich das *ὅθεν* keinesfalls beziehen, so bleibt als sein Beziehungspunkt nur der Inhalt des *ὁμολογεῖ*; aber diese Beziehung ist eben nur möglich, wenn die Genitive analoge Bedeutung haben. Haben sie dagegen verschiedene Bedeutung, so scheint nichts weiter übrig zu bleiben, als die *περιτροπή* auch im äußeren Sinn als Parenthese zu fassen. Aber selbst diese Auskunft kann angesichts des Textes nicht ernstlich in Betracht kommen, da die Worte *ὅθεν καὶ ὁ μεμηνὼς τῶν ἐν μανίᾳ φαινομένων πιστόν ἐστι κριτήριον* zweifellos voraussetzen, daß der subjektiv-relative Charakter des durch das protagoreische

[1]) Um die Darlegung von p. 203, 4—20 in ihrem Aufbau zu verstehen, darf man vor allem das Verhältnis von p. 203, 7—11 zum Vorhergehenden nicht verkennen. Dieses Verhältnis ist nicht das des Gegensatzes (wie z. B. p. 356, 22) oder das vom Untersatz zum Obersatz im Syllogismus, so daß das *οὐκ ἔστι δὲ* etwa = *οὐκ ἔστι δέ γε* oder = *ἀλλὰ μὴν οὐκ* wäre, sondern das der bloßen Anreihung (Hervet richtig: nec convenit; zu *οἰκεῖον* vgl. außer p. 318, 19 noch p. 232, 15 und 572, 13). V. 7—11 bedeutet die negativ ausgedrückte Kehrseite des Gedankens von V. 4—7; beides gehört eng zusammen: daher ist vielleicht das überlieferte *τε* dem *δὲ* der ed. Genev. vorzuziehen und jedenfalls vor *οὐκ ἔστι* am besten nur durch ein Komma zu interpungieren. Der Gedanke von V. 4—11, daß die Phänomene aller *περιστάσεις* als wahr anzuerkennen und nicht wegen der Verschiedenheit der *περιστάσεις* ein Teil von ihnen abzulehnen ist, wird dann durch den Satz V. 11—13 begründet. Der nächste Satz (V. 13—18) zeigt genauer, inwiefern sich aus dem in V. 11—13 Gesagten die Ungereimtheit jener Ablehnung ergibt. V. 18—20 endlich zieht das Schlußergebnis, daß es mit der These von p. 203, 4 ff. seine Richtigkeit habe.

log. I κριτήριον Feststellbaren bereits im Vorhergehenden, ja im unmittelbar Vorhergehenden hervorgehoben worden ist[1]), und daß es allzu augenscheinlich ist, daß sie sich in diesem Sinne eben auf die Worte τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων zurückbeziehen. —

Zum Schluß sei noch eine Interpretation der überlieferten Worte erwähnt, die jede Änderung als überflüssig erscheinen lassen könnte. Sie bestünde darin, daß man das αὐτὸ τοῦτο auf das in dem τιθεὶς enthaltene τιθέναι bezieht: 'indem er sein subjektives φαινόμενον als wahr setzt, gesteht er zu, daß auch eben diese Setzung zu seinen subjektiven φαινόμενα gehört'. Diese Lösung hat auf den ersten Blick etwas sehr Bestechendes, dennoch scheint sie mir ebensowenig annehmbar wie die oben abgelehnten, mit denen sie durchaus in derselben Linie liegt, sodaß sie von fast sämtlichen oben vorgetragenen Bedenken ebenfalls getroffen wird und nur den einen Vorzug hat, den κριτήριον-Begriff in der ersten Satzhälfte zu vermeiden. Außerdem aber sprechen noch folgende besondere Gründe gegen sie:

1. Die Beziehung des αὐτὸ τοῦτο auf das Participium ist vielleicht sprachlich möglich, auch ohne daß eine Apposition hinter dem αὐτὸ τοῦτο[2]), etwa τὴν θέσιν τοῦ φαινομένου, dem Leser zu Hilfe kommt; allein die Gedankenwendung selber, diese abstrakte Hervorhebung des Aktes der Setzung als intellektueller Funktion scheint mir zu modern oder doch zu hoch für das hier vorauszusetzende Niveau, zum mindesten zu fremdartig für den Gedankenkreis dieses Abschnitts, in dem sie allzu auffallend allein stehen würde; 2. besonders aber finde ich es ganz unwahrscheinlich, daß der Relativitätscharakter des τιθέναι dadurch ausgedrückt sein sollte, daß es ohne weiteres als φαινόμενον bezeichnet wird. Dieser Gedanke an und für sich liegt durchaus im Bereich des sextischen Ideenkreises (cf. adv. log. II 470—478), aber er beruht doch auf einer nicht so leicht vollziehbaren Umstellung des Gesichtspunktes, als daß sein Auftreten in solcher nackten Kürze nicht geradezu anstößig wäre.

So kann denn auch diese Interpretation die Überlieferung nicht retten.

203, 8 vermute ich ἀπὸ τῶν διαφερουσῶν περιστάσεων ⟨τὰ κατὰ⟩ τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀθετεῖν. Der überlieferte Wortlaut könnte nur bedeuten: 'man darf nicht von der e i n e n Gruppe der περιστάσεις aus die a n d e r e Gruppe für ungültig erklären', bzw. 'man darf die verschiedenen περιστάσεις nicht g e g e n e i n a n d e r ausspielen'. Danach würde das τῶν διαφερουσῶν und das τὰς διαφόρους hier als Ersatz von ἑκάτερος — ἑκάτερος oder von ὁ ἕτερος — ὁ ἕτερος gebraucht sein. Das aber scheint mir sprachlich kaum annehmbar; wenn Sextus etwas derartiges hätte ausdrücken wollen, würde er sicherlich eine Wendung von der Art des ἑκάτερον γὰρ τὴν ⟨ἐκ⟩ θατέρου πίστιν περιμένον κτλ. p. 27, 25 (s. z. d. Stelle) oder das τὴν ἐξ ἀλλήλων περιμένοντα πίστιν p. 344, 21 gewählt haben. Gewiß kann διάφορος und διαφέρων gelegentlich für ἄλλος, ἕτερος, ἀλλοῖος eintreten, besonders zum Zweck der Variation (cf. p. 293, 2; 489, 3; 515, 6; 704, 16), aber dieser Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß ὁ διάφορος — ὁ διάφορος (bzw. ὁ διαφέρων) in solcher wechselseitigen Entsprechung auftreten kann, wie sie bei ἑκάτερος üblich ist und hier vorliegen würde. Dagegen vergleiche man mit unserer Stelle einen Satz wie p. 231, 12 ff.: οὐ μὴν ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν διαφερόντων πραγμάτων τὴν διάφορόν φασι παραλαμβάνειν φαντασίαν, οὕτω καὶ κατὰ τὰς διαφόρους περιστάσεις μὴ τῇ αὐτῇ κατακολουθεῖν. 'Wie die verschiedene Wichtigkeit der Gegenstände, so veranlaßt auch die Verschiedenheit der Situation die akademischen Skeptiker zur Anwendung verschiedener Stufen des πιθανόν'. In analoger Weise müssen die Worte auch in p. 203, 8 zu nehmen sein; dies wird aber ersichtlich nur dann möglich, wenn in dem Satz die διαφέρουσαι περιστάσεις zu etwas von ihnen selbst Verschiedenem in Beziehung gesetzt werden, wenn also, wie ich vorschlage, zum Objekt des ἀθετεῖν[1]) die den verschiedenen περιστάσεις entsprechenden Phänomene gemacht werden. Dann ergibt sich der Sinn: 'man darf nicht auf Grund der Verschiedenheit der περιστάσεις die diesen verschiedenen περιστάσεις entsprechenden P h ä n o m e n e (wechselseitig) für ungültig erklären' (cf. p. 203, 13 ff.). Damit verschwindet jener sprachliche Anstoß, außerdem aber paßt diese Lesung nicht nur viel besser zu der folgenden Erläuterung (V. 9 ff.), wo die φαινόμενα als Objekt des ἀθετεῖν erscheinen[2]), sondern auch der Gedanke, um den es sich

[1]) Vorher war nur in p. 202, 24—26 davon die Rede gewesen.
[2]) Vgl. Plat. Phaedo 67 D; 91 D.

[1]) An und für sich liegt darin, daß die περιστάσεις das Objekt des ἀθετεῖν bilden, kein Anstoß; vgl. p. 299, 9; 27, 3 f.

[2]) Nach der Überlieferung würde zwischen dem ἀπὸ τῶν περιστάσεων τὰς περιστάσεις ἀθετεῖν und dem ἀπὸ τῶν φαινομένων τὰ φαινόμενα ἀθετεῖν eine Parallelität bestehen, die durch meine Änderung zerstört wird. Allein da das erste Glied sprachlich unmöglich ist, kann ich nicht glauben, daß eine solche parallele Entsprechung vom Autor beabsichtigt ist; und da für den Gedanken der Hauptakzent auf dem Objekt des

log. I handelt, tritt auf diese Weise klarer hervor: daß alle Phänomene wahr sind und daß man nicht einige von ihnen wegen der sie bedingenden *περιστάσεις* des Subjekts als ungültig ausschalten darf (cf. bes. p. 203, 13 ff.).

203, 19 möchte ich die von Mutschmann richtig erkannte Lücke etwas anders ausfüllen, als er selbst vorschlägt, etwa: ... *ἑκάστῳ πιστευτέον* ⟨*ὡς κριτηρίῳ* (oder *κριτῇ*) *πίστῷ*[1]⟩ *τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν περίστασιν λαμβανομένων*. Daß die Stelle korrupt ist, ergibt sich schon daraus, daß, wenn das *τῶν λαμβανομένων* als Genit. part. zu dem als Neutrum zu fassenden *ἑκάστῳ* gehört, das *οἰκείαν* ohne Beziehungspunkt dasteht. Nun könnte man zunächst, ohne Annahme einer Lücke, vermuten: *ἑκάστῳ* (sc. *ἀνθρώπῳ*) *πιστευτέον τῷ κατὰ τὴν οἰκείαν περίστασιν λαμβανομένῳ* (sc. *φαινομένῳ*). Doch wäre das Nebeneinander der beiden verschieden gearteten Dative schon sprachlich unwahrscheinlich, vor allem aber ist der damit geschaffene Gedanke der diesen Abschnitt beherrschenden Vorstellungsweise nicht gemäß; nach dieser sind nämlich zwar alle Phänomene nur in Beziehung auf den wahrnehmenden und urteilenden Menschen wahr und der Mensch selber als urteilendes Subjekt wird als *κριτήριον* bezeichnet, zugleich aber behält das *κριτήριον* doch die Bedeutung 'Erkenntniswerkzeug', und als derjenige, der sich des Einzelmenschen als eines Erkenntniswerkzeuges bedient, wird nun nicht wieder der Einzelmensch selber, sondern ein anonym bleibendes allgemeines Subjekt der Erkenntnis gedacht, für welches die Einzelmenschen mit ihren verschiedenen *διαθέσεις* sozusagen die Instrumente bedeuten, die ihm die verschiedenen Phänomene zugänglich machen (cf. p. 203, 4 ff.[2]). Hiernach nun kann mit dem *ἑκάστῳ* auf keinen Fall das Subjekt des *πιστεύειν* gemeint sein (als welches eben nicht der Einzelmensch, sondern jenes anonym bleibende allgemeine erkennende Bewußtsein angesehen

ἀθετεῖν liegt, so kann, wenn dieses beide Male übereinstimmend bezeichnet ist, die Variation des *ἀπὸ τῶν περιστάσεων* durch *ἀπὸ τῶν φαινομένων* in keiner Weise als störend empfunden werden.

[1]) Bzw. *πιστῷ ὄντι*.

[2]) Der Widerspruch in dieser Vorstellungsweise ist veranlaßt durch die Doppelbedeutung des *κριτήριον*-Begriffes. Vermieden wird er in der Protagoras-Darstellung von Hyp. I 216—219, wo der Relativismus zwar zunächst ebenfalls hervorgehoben (p. 49, 14 f.), dann aber durch die, übrigens offenkundig tendenziöse, Interpretation beseitigt wird, daß allen von Menschen aufgefaßten Phänomenen trotz ihres Widerspruchs untereinander objektive Realität zukomme (p. 49, 35 ff.).

wird), sondern allein das Dativ-Objekt desselben[1]); dieses aber kann wiederum nicht das *φαινόμενον* selber sein (wie es nach der Überlieferung der Fall wäre: *ἑκάστῳ . . . τῶν λαμβανομένων*), da das unmittelbare Objekt des *πιστεύειν* das *κριτήριον* sein muß, welches hier nicht das *φαινόμενον*, sondern der Einzelmensch ist. Würde man nun aber mit Mutschmann ⟨*ἀποφαινομένῳ περὶ*⟩ einsetzen, so würde damit der geforderte Sinn zwar logisch vollkommen richtig, aber in einer so groben, die geheime, kaum halbbewußte Problematik dieser Vorstellungsweise so grell beleuchtenden Art ausgedrückt sein, daß ich diese Ergänzung wenig glücklich finde. Viel natürlicher wäre .... *πιστευτέον* ⟨*ἐπὶ*⟩ *τῶν* . . ., wie es Hervet vorauszusetzen scheint: credendum est unicuique in illis quae sumuntur ex propria circumstantia.

203, 20 ist überliefert: *καὶ τούτῳ δὴ κινεῖν τινες ὑπενόησαν τὸ κριτήριον*. Das ließe sich nur so verstehen, wie Hervet es übersetzt: et per hoc existimarunt quidam eum tollere veritatis criterium. Es ist aber sprachlich unmöglich, daß Protagoras als Subjekt zu *κινεῖν* bloß hinzuzudenken sei, zumal da er im vorhergehenden seit 202, 27 nicht mehr erwähnt worden ist. Man müßte also schon mit Kayser *ὑπενόησαν* ⟨*αὐτὸν*⟩ *τὸ κριτήριον* lesen. Einen andern Weg schlägt Mutschmann ein, indem er *κινεῖν* in *κινεῖσθαι* ändert. Allein beide Vorschläge werden dem Gedankenzusammenhang des ganzen Satzes nicht gerecht. Denn dieser ist ohne Zweifel so zu fassen: da Begriff und Wesen des *κριτήριον* in den und den Momenten liegen, Protagoras aber die Voraussetzungen des *κριτήριον*-Begriffes aufhebt, so ergibt sich, daß auch Protagoras zu den Leugnern des *κριτήριον* gehört. Wie nun das *τουτὶ μὲν* (V. 21) sich auf das *τὸ κριτήριον* im vorangehenden Hauptsatz bezieht, so muß auch das *ὁ δὲ προειρημένος ἀνήρ* dort notwendig seinen Stützpunkt haben, dieser *ἀνήρ* muß dort ausdrücklich bezeichnet sein. Damit wäre Mutschmanns Konjektur bereits widerlegt, aber auch der Kaysersche Vorschlag genügt nicht, denn es soll nicht betont werden, daß 'auch durch die vorher dargelegten Gedankengänge' (*καὶ τούτῳ δὴ*[2])) Protagoras nach der Meinung Einiger das *κριτήριον* aufhebe, bzw. daß 'gerade auf Grund jener Gedankengänge' die *τινὲς* ihn zu den Leugnern des

[1]) Vgl. p. 25, 5 f.: *ὥστε κἀκείνοις* (sc. *τοῖς παρὰ φύσιν ἔχουσι*) *πρός τι κατὰ φύσιν ἔχουσι πιστευτέον*; p. 66, 32 f. *διόπερ οὐ χρὴ τοῖς πολλοῖς προσέχειν μᾶλλον ἢ τῷ ἑνί*; p. 298, 22 f. *οὐ μᾶλλον οὖν τῇδε τῇ διαθέσει ἢ τῇδε πιστευτέον ἐστίν*.

[2]) Man müßte übrigens bei dieser Deutung eher *καὶ τούτοις δὴ* erwarten.

log. I κριτήριον rechnen (καὶ τούτῳ δὴ zu ὑπενόησαν gezogen), sondern einfach, daß auch Protagoras zu den Leugnern des κριτήριον gezählt wird, obgleich er ja scheinbar ein κριτήριον anerkennt. Inwiefern er in jenen Gedankengängen, durch die er ja gerade beabsichtigt, sein κριτήριον zu begründen, in Wahrheit die Voraussetzungen des κριτήριον-Begriffes aufhebt, das zeigt erst der Satz ἐπείπερ κτλ. Zur Herstellung dieses zweifellos geforderten Sinnes genügt die Änderung von καὶ τούτῳ δὴ in καὶ τοῦτον δή. Zu vergleichen sind zu diesem abschließenden und auf den Anfang des Abschnitts zurückgreifenden καὶ τοῦτον δὴ die ganz analogen Abschlüsse solcher Lehrdarstellungen in p. 221, 20 ff. οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον (sc. Demokrit) ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον; p. 201, 7: οὗτος μὲν δὴ οὔ φησιν εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ κτλ. (sc. Xenophanes); p. 213, 2 ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον (sc. Xenophanes) τὸν δοξαστὸν λόγον; p. 215, 14. 209, 3. 493, 21. 521, 1. 546, 28. 676, 14.

204, 9: cf. zu p. 353, 12.

210, 24, wo ich ἐνοήσαμεν anstatt ἐποιήσαμεν vorschlug, hat bereits Usener (Kleine Schriften I p. 346) ἐπενοήσαμεν geschrieben, was von Mutschmann übersehen worden ist.

213, 5: τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ⟨τὰς⟩ ὑπολήψεις? cf. p. 215, 3.

215, 16 stützt sich mein Vorschlag, πίστεως statt ἐπιστάσεως zu schreiben, auf p. 213, 7 ἀποστὰς καὶ ⟨αὐτὸς⟩ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως, auf welche Stelle in p. 215, 16 zurückgegriffen wird; vgl. auch p. 217, 19 καταδραμὼν τῆς ἀπ' αὐτῶν (sc. τῶν αἰσθήσεων) πίστεως; p. 536, 23 τῶν αἰσθητῶν ἀποστάς. Indessen läßt sich ἐπιστάσεως vielleicht halten; vgl. p. 195, 7 βαθυτέρας δεῖται τῆς ἐπιστάσεως; Hervet übersetzt einleuchtend: recessit a sensibus attendendis.

223, 20 wird statt ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας durch den Zusammenhang gefordert: αἰσθητὴ μὲρ γάρ ἐστι τῇ ὁράσει κτλ.

224, 4 f. schlägt v. Arnim (in dem Artikel 'Arkesilaos', Pauly-Wiss. R. E. 1896 Sp. 1167) vor: ὃ δὲ καὶ ὡρικέναι ἐδόκουν τισίν, τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωικοὺς ἀπέδοσαν, und zieht aus diesem Satz den Schluß, daß Sextus sich selbst bewußt sei, mit der Bemerkung über das εὔλογον (§ 158) keine dem Arkesilaos eigene Lehre mitzuteilen. Er nimmt also an, daß dieser Satz auf das εὔλογον zu beziehen sei, und hat seinen Lesungsvorschlag zweifellos unter dieser Voraus-

setzung gestaltet. Aber diese Voraussetzung scheint mir unhaltbar zu sein. Denn auf § 150 bezieht sich § 159 zurück; dort heißt es: Karneades sei nicht nur (wie Arkesilaos) den Stoikern, sondern allen Philosophen vor ihm mit Erörterungen über das κριτήριον gegenübergetreten. Daß dieses ἀντιδιατάσσεσθαι rein negativ-kritisch zu denken ist, zeigt die Ausführung § 159—165 und besonders der auf sie zurückblickende Satz § 166: ταῦτα μὲν ἀντιπαρεξάγων τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις ὁ Καρνεάδης εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ κριτηρίου διεξήρχετο· ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον .... δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι κτλ. Denn das positive διατάττεσθαι des Karneades über das κριτήριον ist danach in dem ἀντιδιατάττεσθαι von p. 225, 26 und dem damit gleichbedeutenden ἀντιπαρεξάγειν (cf. auch p. 287, 27) von p. 227, 10 nicht mitenthalten. Folglich muß, bei der offensichtlichen Wechselbeziehung dieser Stellen aufeinander, auch das ἀντιπαρεξάγειν des Arkesilaos in § 150 sich ausschließlich auf seine Kritik des stoischen Kriteriums beziehen. Wenn jener Satz, wie v. Arnim will, besagte: 'Arkesilaos hat eigentlich gar kein κριτήριον aufgestellt; was einigen als ein solches von ihm aufgestelltes positives κριτήριον erscheint (sc. das εὔλογον), das ist nur Adaptierung eines stoischen Gedankens an seine Intentionen' (das κατ' ἀντιπαρεξαγωγὴν wird von v. Arnim in diesem Sinne mißverstanden; s. seine Ausführungen a. a. O., die im übrigen das εὔλογον zutreffend charakterisieren), so würde die Analogie zwischen § 150 und 159 völlig zunichte. Da aber diese Analogie unbestreitbar vorliegt und beabsichtigt ist, so läßt sich unserer obigen Folgerung nicht ausweichen. Übrigens nötigt schon das γὰρ in p. 224, 6 dazu, den Anfangssatz so zu interpretieren, daß er sich auf die ganze folgende Ausführung (§ 151—158) und nicht ausschließlich auf das εὔλογον in § 158 bezieht. Sonst müßte ja § 151—157 lediglich als Vorbereitung von § 158 gedacht sein. — Es fragt sich nun, ob die v. Arnimsche Lesung, durch welche die Satzkonstruktion richtig hergestellt ist, ohne weiteres den von uns geforderten Sinn hergibt. Das ὡρικέναι an sich kann jedenfalls so gut wie das διατάττεσθαι auf bloße Kritik gehen (cf. p. 227, 15 und 225, 26), aber v. Arnims Vorschlag ὃ δὲ καὶ ὡρικέναι ἐδόκουν τισίν, τοῦτο ... ἀπέδοσαν scheint mir mit meiner Auffassung nicht vereinbar, wie er ja auch von anderer Voraussetzung ausgeht. Vielleicht ist zu lesen: εἰ δὲ καὶ ὡρικέναι ἐδόκουν τι ἐς ⟨αὐτό⟩, τοῦτο ... ἀπέδοσαν oder ὃ δὲ καὶ ὡρικέναι ἐδόκουν ἐς τοῦτο, κατὰ ... ἀπέδοσαν. So kommen wir zu dem Ergebnis, daß § 150 mit der

späteren Bemerkung über das εὔλογον nichts zu tun hat; dadurch bestätigt sich dessen von v. Arnim mit Recht betonte Nebensächlichkeit. Nichts deutet darauf hin, daß das εὔλογον als ein Analogon des karneadeischen πιθανόν anzusehen wäre.

226, 8 würde ἂν δεικνύοι (cf. V. 22), statt ἐνδεικνύει, dem hypothetischen Charakter der Erörterung (p. 226, 1–25), der überall streng gewahrt wird (abgesehen von der Zwischenbemerkung in § 162 mit dem Zitat aus Antiochos), am besten entsprechen.

227, 16 ist Kochalskys Ergänzung unbedingt notwendig. Denn die erste Benennung der Stufen, an welche sich die Ankündigung ihrer Vorführung anschließt, die dann sogleich mit der πιθανή einsetzt, muß mit der Vorführung selber übereinstimmen. Nur möchte ich nach p. 231, 1 ff. lieber schreiben καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον, ⟨πρὸς δὲ τούτοις (oder ἔτι δὲ) τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον⟩ καὶ διεξωδευμένην. Denn auch in p. 231, 1 ff. tritt trotz des τε das πρὸς δὲ τούτοις hinzu, lediglich damit die dritte Stufe sich deutlicher abhebt.

227, 32—228, 8. — p. 228, 4–8 (ἐάν τε — Ἐρινύων) streiche ich mit Hirzel als Glossem und nehme an, daß dieses Glossem den Satz οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μέν, μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πείθειν ἡμᾶς πέφυκεν (p. 227, 32 f.) von seinem ursprünglichen Ort hinter den Worten παραγράψιμός ἐστι καὶ οὐ κριτήριον in p. 228, 3 verdrängt hat. An seiner jetzigen Stelle, hinter p. 227, 21, wäre die Aufgabe dieses Satzes, die Bezeichnung der οὐ φαινομένη ἀληθής als ἀπειθής und ἀπίθανος zu begründen: die οὐ φαινομένη ἀληθής wird ἀπίθανος genannt, weil keine der beiden Unterarten, die sie umfaßt, nämlich weder τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδές d. h. die objektiv falsche und sich dem Subjekt als falsch darstellende φαντασία, noch das objektiv Wahre, aber uns nicht als wahr Erscheinende, uns zu überzeugen vermag. Diese Begründung ist nun zwar rein logisch nicht eigentlich anfechtbar; gleichwohl wirkt sie befremdend, denn man empfindet sie als überflüssig, wie denn auch bei der φαινομένη ἀληθής eine entsprechende Begründung fehlt (s. V. 28—30). Außerdem erscheint es als unmotiviert, daß zum Zweck dieser Begründung, die, als sich von selbst verstehend, so leicht entbehrt werden könnte, die οὐ φαινομένη ἀληθής noch erst in die beiden Unterarten zerlegt wird, die sich nach ihrer σχέσις zum Objekt ergeben (cf. p. 227, 22); denn ἀπίθανος kann sie ohne weiteres deshalb heißen, weil sie nicht als wahr erscheint. Dagegen wäre derselbe Begründungssatz

hinter V. 3 sehr gut am Platze; dort würde er begründen, warum die φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθής, wie dann hier die οὐ φαινομένη ἀληθής mit etwas vollerem Ausdruck bezeichnet würde, als κριτήριον in Betracht kommt: weil sie wegen ihres Nichtalswahrerscheinens weder dann, wenn sie wirklich objektiv falsch ist, noch dann, wenn sie objektiv wahr ist, uns zu überzeugen vermag. In diesem Falle hat die Zerlegung in die beiden Unterarten offensichtlich den vorzüglichsten Sinn, denn da die οὐ φαινομένη ἀληθής auch objektiv wichtige Vorstellungen umfaßt, so ist es begreiflich, wenn hervorgehoben wird, daß sie gleichwohl auch in diesen Fällen wegen mangelnder Überzeugungskraft nicht κριτήριον sein kann. Bei der überlieferten Fassung wird denn auch an dieser Stelle eine Begründung geradezu vermißt, und dies gibt Anlaß, aus den Worten ἡ μὲν φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθής einen Ersatz dafür herauszulesen, indem man diese nicht als eine vollere Bezeichnung des genus, der οὐ φαινομένη ἀληθής, sondern als Andeutung ihrer beiden species im Sinn von p. 227, 32 f. auffaßt. Freilich wäre dann zu erwarten: καὶ ⟨ἡ⟩ μὴ φαινομένη ἀληθής, und man würde entweder den Artikel einsetzen oder besser annehmen müssen, daß er zwar in der Quelle gestanden hätte, aber von Sextus ausgelassen wäre, ähnlich wie p. 237, 18 und 19 und p. 238, 18 und 19 (vgl. zu dieser Stelle Usener, Epicurea frg. 247 p. 181). Wird dagegen jener Satz hinter V. 4 transponiert, so ist die verlangte Begründung da, die Worte ἡ μὲν φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθής lassen sich von der οὐ φαινομένη ἀληθής allein (als genus) verstehen, wie es auch durch das entsprechende τῆς δὲ φαινομένης ἀληθοῦς in p. 228, 9 gefordert wird; und auch das τούτων δὲ τῶν φαντασιῶν (p. 228, 1 f.) bekommt auf diese Weise seinen klaren eindeutigen Sinn: es bezieht sich auf die φαινομένη ἀληθής und die οὐ φαινομένη ἀληθής, von denen dann vorher erst allein gesprochen worden ist, während man bei der überlieferten Textfassung stark versucht ist, es, statt auf die beiden genera, auf die vier nach der σχέσις zum Objekt sich ergebenden species zu beziehen, von welchen wenigstens zwei unmittelbar vorher namhaft gemacht und nach der oben bezeichneten Auslegung vielleicht gleich hinterher in dem ἡ μὲν φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθής abermals angedeutet sein würden. Endlich spricht für die Transposition noch ganz entscheidend die Analogie von p. 228, 14 ff., wo die Ausschließung der ἀμυδρά von der κριτήριον-Funktion durch einen genau entsprechenden Satz begründet wird: τῷ γὰρ μήτε αὐτὴν μήτε τὸ ποιῆσαν αὐτὴν τρανῶς ἐνδείκνυσθαι οὐ πέφυκεν

log. I ἡμᾶς πείθειν οὐδ' εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι. Wenn hier die Fähigkeit des πείθειν über die Tauglichkeit der φαντασία zum κριτήριον entscheidet, so wird auch an der ersten Stelle aus demselben Anlaß von ihr die Rede gewesen sein. Schließlich zeigt sich, daß dieser Gesichtspunkt die ganze Darstellung beherrscht, indem auch die beiden höheren Stufen wesentlich nach dem Vermögen des πείθειν beurteilt werden (cf. für die πιθανή noch p. 228, 20 ff., für die höheren Stufen p. 229, 16 f. 29 ff.; p. 230, 8 f.). So trägt unsere Transposition dazu bei, die Einheit der hier vorgeführten Auffassung des πιθανόν in einem wichtigen Punkt deutlicher hervortreten zu lassen.

Wenden wir uns jetzt den Worten zu, die im überlieferten Text nach p. 228, 3 folgen (ἐάν τε — Ἐρινύων), so ist ihre Unechtheit leicht ersichtlich (vgl. auch Hirzel III p. 209 Anm. 1, der die Unechtheit richtig erkannt hat, in allem übrigen aber den Sinn der Stelle völlig verfehlt). Diese Worte könnten nur besagen sollen, die φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθής sei nicht κριτήριον, gleichviel ob sie von einem μὴ ὑπάρχον herrühre (so ergänzt Bekker zutreffend) oder von einem ὑπάρχον, welches nicht richtig von ihr abgebildet werde. Aber diese Disjunktion hat offenbar nur Sinn, wenn die φαντασία, auf welche sie sich bezieht, als φαινομένη ἀληθής für das Subjekt vorausgesetzt wird. Das wird schon durch das für den zweiten Fall angeführte Beispiel bestätigt: denn die φαντασία des Orestes ist ja für Orestes φαινομένη ἀληθής; und vor allem ergibt es sich ohne weiteres aus dem Gedankenzusammenhang, welchem die Disjunktion entstammt (cf. adv. log. I § 245 und 249 und siehe zu p. 244, 15). Hier aber handelt es sich um die ἀπίθανος, während die Erörterung der πιθανή erst mit § 171 einsetzt. Die Unechtheit jener Worte kann also nicht zweifelhaft sein; aber auch auf welche Textstelle sie von dem Glossator bezogen wurden, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit erraten. Zunächst könnte man an p. 227, 26 denken. Dort handelt es sich um die Beziehung der φαντασία auf das Objekt, und die Worte ψευδὴς δὲ ὅταν διάφωνος könnten zu dem aus § 245 und 249 geschöpftem Glossem Anlaß gegeben haben, weil sie die eine Klasse der falschen Vorstellungen — die rein subjektiven Phantasiegebilde (ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος) — außer Betracht zu lassen scheinen (cf. p. 243, 15; p. 245, 3 ff.; p. 301, 19 ff.). Dafür spräche insbesondere das διαφώνως δὲ τῷ ὑπάρχοντι, welches von der Fassung in § 245, 249 und adv. log. II 67 abweicht (vielleicht empfiehlt sich die Schreibung ἐάν τε ⟨ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ἢ ἐάν τε⟩ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, διάφωνος δὲ κτλ. cf. p. 245, 6 f.; p. 358, 12). Aber die Tatsache, daß das Glossem den Satz οὔτε γὰρ . . . πέφυκεν von seiner Stelle verdrängt hat, führt auf eine andere Annahme. Sie erklärt sich am einfachsten, wenn der Interpolator die Randbemerkung als eine Variante für das οὔτε γὰρ . . . πέφυκεν verstand; und vielleicht traf er damit wirklich den Gedanken des Glossators; denn es ist recht gut denkbar, daß dieser die beiden Möglichkeiten jenes Satzes mit seinem Glossem richtig zu erklären glaubte.

228, 22 will Mutschmann das unmögliche φαντασίαν durch παραμυθίαν ersetzen; es handelt sich aber nicht um Gründe der Reflexion, welche für die φαντασίαι sprächen, sondern um ihren unmittelbaren Eindruck auf das Subjekt. Darum könnten nur Worte wie περιφάνεια (cf. p. 243, 28) oder ἐνάργεια in Betracht kommen; auch müßte das Wort notwendig mit dem Artikel versehen werden ('ἴσχει τὴν περιφάνειαν' cf. p. 227, 13). Aber auch diese Fassung ist wenig überzeugend; denn da das Subjekt der Erörterung die πιθανὴ φαντασία ist, so erwartet man, daß πιθανωτέραν Prädikat der φαντασία bleibt; dafür spricht auch der analoge Satz in p. 230, 5 ff., wo das μᾶλλον ἀπερίσπαστον dem πιθανωτέραν entspricht. Ferner ist πληκτική häufig Prädikat der φαντασία (cf. p. 246, 28; 247, 8. 278, 27 ff.; s. Bekkers index s. v. πληκτικός). Ich schlage daher vor: καὶ ἐπιτεινομένης αὐτῆς ἄλλη ἄλλης ⟨τῶν⟩ ἐν εἴδει πιθανωτέρα τε καὶ πληκτικωτέρα ἔσται φαντασιῶν (cf. p. 554, 21).

238, 5 hat Gassendi[1]) aus dem überlieferten ἀνασκευή συναnασκευή gemacht und Fabricius[2]), Bekker, Usener[3]) und Mutschmann sind ihm darin gefolgt[4]). Philippson[5]) geht zwar von

[1]) Gassendi übersetzt ἀνασκευή durch 'coeversio' ohne weitere Begründung. Vgl. Gassendi, Syntagma philosophiae Epicuri, Abschnitt über die Canonik, Canon IV.

[2]) Fabricius gibt im Text ἀνασκευή, übersetzt aber 'coeversio rei evidentis una cum inevidente quae supponitur' und erklärt auch in der Anmerkung Gassendis Lesung für treffend.

[3]) Cf. Usener, Epicurea p. 182, frg. 247.

[4]) Auch Kochalsky entscheidet sich für συνανασκευή. Vgl. Kochalsky: De Sexti Emp. adv. logicos libris quaestiones criticae, Marb. Diss. 1911, p. 27. — Frid. Merbach (De Epicuri canonica, Leipz. Diss. 1909), Franz Sandgathe (Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Bonn. Diss. 1909) und Theodor Tohte (Epikurs Kriterien der Wahrheit, Progr. Clausthal 1874) gehen auf die Frage nicht ein.

[5]) R. Philippson: De Philodeni libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica, Berl. Diss. 1881 p. 26, 2. S. unten S. 111 Anm. 2.

derselben Auffassung der Stelle aus wie jene[1]), gelangt aber zur Verteidigung des überlieferten *ἀνασκευή*. Auch ich trete für die Überlieferung ein; da ich es jedoch aus ganz anderen, ja entgegengesetzten Gründen tue als Philippson, indem ich eine andere Auffassung der *ἀντιμαρτύρησις* zugrunde lege, so mag es nicht überflüssig sein, die Stelle aufs neue kritischer Betrachtung zu unterziehen.

Durch die *ἀντιμαρτύρησις* sollen gewisse *δόξαι* über das *ἄδηλον* als falsch erkannt werden, durch die *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* (p. 237, 27 ff.) als wahr. Bei der letzteren geschieht dies dadurch, daß einem angenommenen *ἄδηλον* das *φαινόμενον* nicht widerspricht; vgl. p. 238, 2 f.: *ὥστε τῷ δοξασθέντι ἀδήλῳ μὴ ἀντιμαρτυρεῖν τὸ φαινόμενον κινήσεως οὔσης*. Die *ἀντιμαρτύρησις* wird also dementsprechend darin bestehen, daß einem *δοξασθὲν ἄδηλον* das *φαινόμενον* widerspricht, mit seiner Setzung unverträglich ist. In der Tat stimmt damit die hier gegebene[2]) Definition der *ἀντιμαρτύρησις* volkommen zusammen: *ἦν γὰρ ἀνασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ὑποσταθέντι ἀδήλῳ*; d. h. die *ἀντιμαρτύρησις* ist die Aufhebung des *φαινόμενον* durch das vorausgesetzte *ἄδηλον*; wenn das *ἄδηλον* wäre, würde das *φαινόμενον* nicht sein können, mithin würde es durch jenes 'aufgehoben', 'vernichtet' werden[3]). Diese Definition der *ἀντιμαρτύρησις* als *ἀνασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ἀδήλῳ* ist genau so treffend und befriedigend wie die analog geformte Definition der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* als *ἀκολουθία τοῦ ἀδήλου τῷ φαινομένῳ* (p. 237, 27 ff.). In beiden Fällen wird Epikurs terminus *ἀντιμαρτυρεῖν* durch andere termini, d. h. andere Metaphern, und durch eine andere Anschauungsweise derselben Sache erklärt.

Bis hierher ist demnach alles völlig ohne Anstoß; ein Bedenken gegen die überlieferten Textworte könnte also höchstens erst aus dem Folgenden hervorgehen. Dort wird die Definition an einem

[1]) Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884) notiert die Lesung Philippsons p. 133, 1; wie es scheint, will auch Natorp selber, ihm folgend, *ἀνασκευή* lesen; vgl. p. 133 und 244. Den Sinn der *ἀντιμαρτύρησις* gibt er p. 212 richtig wieder.

[2]) Eine andere ausführliche Erklärung der *ἀντιμαρτύρησις* besitzen wir nicht; im allgemeinen wird das hier Gesagte bestätigt durch Epikur selber in der epist. ad. Herodot. Diog. Laert. X 50 f. (Usener p. 12 f.); cf. auch ibid. § 34 (Usener p. 372, 20 ff.).

[3]) Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Aenesidems siebentem Tropos gegen die Aetiologien der Dogmatiker; cf. Hypoth. I 184: *ἕβδομον καθ' ὃν πολλάκις ἀποδιδόασιν αἰτίας οὐ μόνον τοῖς φαινομένοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι μαχομένας.*

Beispiel erläutert, nämlich an der falschen stoischen *δόξα*, es gebe kein Leeres. Dieses Beispiel ist nun, bei strengem Festhalten der eben gegebenen Begriffsbestimmung, durchaus nicht ungeeignet, die Definition zu illustrieren. Denn, indem man die Nichtexistenz des Leeren als das *ἄδηλον* ansetzt, kann ausgesprochen werden, daß durch dieses *ἄδηλον* das *φαινόμενον*, die *κίνησις*, unmöglich gemacht oder aufgehoben wird. Das wird denn auch im Text gesagt, aber dabei, statt des bloßen, der *ἀνασκευή* entsprechenden, *ἀνασκευάζεσθαι*, das Verbum *συνανασκευάζεσθαι* verwendet. Die Entstehung dieser Abweichung im Ausdruck ist aus der Natur des gewählten Beispiels, welches das übliche Schulbeispiel für die *ἄδηλα* ist, sehr leicht verständlich. Ursprünglich, bei der Formung beider Definitionen, wird das *ἄδηλον*, und ebenso auch das *φαινόμενον*, als Ding vorgestellt. In dem hier vorliegenden Beispiel besteht aber die als falsch zu erweisende *δόξα* nicht in der positiven Setzung eines solchen verborgenen Dinges, sondern in der Negierung seines Daseins. Wenn also hier an der *ἀνασκευή* des *φαινόμενον* durch das *ἄδηλον* festgehalten werden soll, so muß unter dem *ἄδηλον* diese Nichtexistenz des verborgenen Dinges oder geradezu der Satz, das Leere sei nicht, verstanden werden. Hierdurch aber entsteht eine gewisse Unbequemlichkeit für den Ausdruck, und da nun einmal gewohnheitsmäßig bei dem *ἄδηλον* am leichtesten an ein Ding gedacht wird, so ist begreiflich, daß unter dem Einfluß dieser Vorstellungsweise der Ausdruck ein wenig anders als in der Definition gestaltet wird. Anstatt daß das *ἄδηλον* hier auf den Satz *μὴ εἶναι κενόν* oder auf die Nichtexistenz des *κενόν* bezogen und so die Übereinstimmung mit der Anschauung der Definition gewahrt würde, wird bei dem *ἄδηλον*, wie freilich auch in der Definition, an das Ding selber, das *κενόν* gedacht und deshalb, statt vom *ἀνασκευάζεσθαι* des *φαινόμενον* durch das *ἄδηλον* (d. h. das Nichtsein des Leeren), vom *συνανασκευάζεσθαι* des *φαινόμενον* mit dem *ἄδηλον* (d. h. dem *κενόν*) gesprochen. So stehen sich denn das *ἀνασκευή* in der Definition und dieses *συνανασκευάζεσθαι* in der zugehörigen Erläuterung nur scheinbar widersprechend gegenüber.

Wollte man aber dennoch, um Einheitlichkeit zu schaffen, etwa hier in dem *συνανασκευάζεσθαι* das *συν* streichen (anstatt, wie jener Vorschlag verlangt, es in der Definition hinzuzufügen), so würde der Satz über das Beispiel, rein logisch angesehen, auch dann ohne Widerspruch bleiben. Aber dieser Eingriff dürfte trotzdem nicht angezeigt sein, eben weil die psychologischen Motive für das *συνανασκευάζεσθαι* und für die darin liegende leichte

Umbiegung der Auffassung klar vor Augen liegen, wie sich denn die letztere sogar in ihrem Entstehen bis in die einzelnen Stadien verfolgen läßt. Der Übergang liegt in dem ἄδηλόν τι ἀξιῶν, wo bei dem ἄδηλόν τι noch mehr an den Satz μὴ εἶναι κενόν gedacht werden mag: der Stoiker behauptet damit, daß er sagt, es gebe kein Leeres, ein ἄδηλον, etwas in die Sphäre des ἄδηλον Fallendes; in dem τούτῳ δὲ οὕτως ὑποσταθέντι wird aber dann, wie das folgende συνανασκευάζεσθαι beweist, zu der Vorstellungsweise, die das ἄδηλον als Ding nimmt und die ja auch in der Definition herrschte, zurückgekehrt. Das οὕτως ὑποσταθέντι besagt dem Sinne nach gerade soviel, als ob statt seiner dastünde: ἀνασκευαζομένῳ; denn nur bei dieser Bedeutung steht es mit dem συνανασκευάζεσθαι im Einklang. Im folgenden Satz aber wird ziemlich deutlich dieselbe Vorstellungsweise beibehalten, wenn es heißt: μὴ ὄντος γὰρ κενοῦ κατ' ἀνάγκην οὐδὲ κίνησις γίγνεται κατὰ τὸν ἤδη προδεδηλωμένον ἡμῖν τρόπον. Nach all diesen Indizien ist also an dem συνανασκευάζεσθαι nicht zu rütteln.

Mit den eben zitierten Worten (κατὰ τρόπον) weist Sextus auf die Behandlung der οὐκ ἀντιμαρτύρησις in § 213 zurück. Dort wurde der Schluß von der Bewegung auf das Leere, in welchem die οὐκ ἀντιμαρτύρησις besteht und welcher nach der Weise der stoischen Logik zu formulieren wäre 'wenn die Bewegung ist, so ist das Leere', bestätigt durch die sogenannte Contraposition: 'wenn das Leere nicht ist, so ist auch die Bewegung nicht'[1]). Dann wurde noch in einer weiteren Bemerkung gezeigt, inwiefern das Leere die Existenz der Bewegung bedingt. Wie man sieht, trifft dieses Verfahren der Contraposition bei der οὐκ ἀντιμαρτύρησις, dem sachlichen Gehalt nach, ganz mit dem der ἀντιμαρτύρησις in § 214 zusammen; und es ist daher begreiflich, wenn Sextus es sich durch eine Rückverweisung ersparen will, jene letzte erläuternde Bemerkung, welche die Bedingtheit der κίνησις durch das κενόν veranschaulicht, hier noch einmal zu wiederholen. Aber auch die Form beider logischen Operationen berührt sich sehr nahe; zwar nach der Definition ist die ἀντιμαρτύρησις von jener Contraposition der οὐκ ἀντιμαρτύρησις in

[1]) Dem Epikur selbst liegt natürlich, als einem Feind der Dialektik, eine derartige logische Formulierung fern, wie denn auch dieser Bericht, in seinem Namen redend, sie vermeidet, obgleich er sicherlich bereits unter ihrem Einfluß steht. — Epikur betrachtet das Verhältnis der Dinge selber, die stoische Dialektik hat es mit dem Verhältnisse der Sätze und Urteile zu tun.

der logischen Form durchaus verschieden, aber nach der modifizierten Darstellung in der Beispielserläuterung scheint sie sich vollkommen mit ihr zu decken: auch die Contraposition könnte als ein συνανασκευάζεσθαι charakterisiert werden. So erhebt sich denn notwendig der Verdacht, daß bei der Abweichung in der Behandlung des Beispiels, insbesondere bei dem συνανασκευάζεσθαι, außer den von uns schon entwickelten Motiven, auch die irrige Vorstellung des Verfassers mitgewirkt habe, daß die ἀντιμαρτύρησις ebenfalls ein solches Contrapositionsverfahren darstelle, wie er es kurz vorher geschildert, nur jetzt, anstatt zur Bestätigung der richtigen Meinung, zum Zweck der Widerlegung falscher Ansichten. Wie naheliegend indessen dieser Argwohn auch sein mag, so bleibt er doch unsicher, weil sich das συνανασκευάζεσθαι auch allein aus den oben dargelegten Motiven psychologisch befriedigend verstehen läßt und demnach, so lange man in der Definition an der Schreibung ἀνασκευή festhält, kein Grund vorhanden ist, den Autor im Verlaufe der damit richtig einsetzenden Darstellung doch noch in jene Konfusion geraten zu lassen. —

Anders wird die Sache freilich von denen angesehen, die in der Definition die Schreibung συνανασκευή verlangen. Sie gehen von der Beispielserläuterung und speziell dem συνανασκευάζεσθαι aus und entnehmen hieraus die Auffassung, daß die ἀντιμαρτύρησις im Sinne Epikurs selber oder wenigstens dieser ganzen Darstellung seiner Lehre nichts anderes als eine Art Contraposition bedeute.

Es läßt sich aber leicht zeigen, daß diese Interpretation durch den Zusammenhang der ganzen Theorie ausgeschlossen ist. Vor allem wäre näher zu bestimmen, in welchem Sinne die ἀντιμαρτύρησις als Contraposition verstanden werden soll. Am nächsten scheint es zu liegen, in der ἀντιμαρτύρησις nichts weiter zu sehen, als die Contraposition der οὐκ ἀντιμαρτύρησις, die zu deren Bestätigung vollzogen wird. Dann wäre also in p. 237, 30ff. in Wahrheit bereits von der ἀντιμαρτύρησις die Rede, und das eben Gesagte würde von p. 238, 3 ab nur noch einmal unter anderem Titel wiederholt. Schon diese Konsequenz zeigt die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Denn wenn auch dem sachlichen Gehalt nach unter der ἀντιμαρτύρησις dieselbe Schlußfolgerung wiederkehrt, welche schon der οὐκ ἀντιμαρτύρησις zur Bestätigung diente, so geht doch aus dem Aufbau der Darstellung und dem Zusammenhang der Theorie mit Sicherheit hervor, daß sie das zweite Mal in anderer Form und Funktion erscheint. Denn nach der Theorie hat die ἀντιμαρτύρησις gegenüber der οὐκ ἀντιμαρτύρησις die

selbständige Bedeutung, *δόξαι* über das *ἄδηλον* als falsch zu erweisen. Dementsprechend wird denn auch bei der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* als Beispiel eine wahre *δόξα* Epikurs, bei der *ἀντιμαρτύρησις* dagegen zwar nur die bloße Negation derselben, aber diese als falsche *δόξα* der Stoiker angeführt. So bliebe also für die Vertreter des *συνανασκευή* nur die Auffassung übrig, daß die *ἀντιμαρτύρησις* als Widerlegung falscher *δόξαι* im Verfahren der Contraposition bestehe. Dies wäre indessen nur bei solchen falschen Meinungen möglich, die als Negation eines richtigen *ἄδηλον* gefaßt sind, bei positiv ausgedrückten falscheu Ansichten dagegen ausgeschlossen. Statt *μὴ εἶναι κενόν* setze man *πάντα πλήρη εἶναι καὶ ναστά* (cf. p. 238, 1 ff.), so würde durch dieses *ἄδηλον*, das Volle, die Bewegung aufgehoben; wir hätten also *ἀνασκευή*, nicht *συνανασκευή*, nichts jener Form der Contrapositon Vergleichbares.

Schriebe man also in der Definition *συνανασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ἀδήλῳ*, so müßte man annehmen, daß die *ἀντιμαρτύρησις* auf positiv gefaßte falsche *δόξαι* überhaupt nicht zu beziehen wäre. Wenn man aber diese ausschließt und allein die Negationen richtiger *ἄδηλα* zuläßt, bei welchen allerdings der Satz der *ἀντιμαρτύρησις* eine Gestalt annimmt, die als *συνανασκευή* gedeutet werden kann, so käme es doch tatsächlich auf dasselbe hinaus, was wir oben ablehnen mußten, nämlich, daß die *ἀντιμαρτύρησις* nicht, wie der Zusammenhang der Theorie verlangt, ein selbständiges Kriterium falscher *δόξαι*, sondern eine bloße Gegenprobe für die richtigen wäre, die eigentlich schon bei der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* nötig und dort auch erledigt worden war und die nun ohne Grund und Sinn unter dem Extratitel *ἀντιμαρτύρησις* wiederholt wurde. Mag nun auch Epikur in concreto die *ἀντιμαρτύρησις* hauptsächlich zur Widerlegung bloß negativer *δόξαι* und also, praktisch genommen, nur als Gegenprobe, als Contraposition der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* angewandt haben, so hätte er sie doch im Zusammenhang seiner Lehre nicht als selbständiges Kriterium falscher Ansichten schlechthin aufstellen können, wenn er ihr auch in der Theorie, durch die Fassung der Definition, nur jene beschränktere Bedeutung gegeben hätte.

Eine weitere Beobachtung enthüllt den Sinn der epikurischen Theorie noch deutlicher. Bei dem Gegensatzpaar *ἐπιμαρτύρησις* und *οὐκ ἐπιμαρτύρησις*, welches sich auf das sinnlich Wahrnehmbare bezieht, bedeutet die *ἐπιμαρτύρησις* die Bestätigung der wahren Vorstellung über das sinnlich Wahrnehmbare, die *οὐκ ἐπιμαρτύρησις* die Widerlegung der falschen Vorstellung.

Das Gegensatzpaar *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* und *ἀντιμαρτύρησις* bezieht sich auf die *δόξαι* über das *ἄδηλον*. Hier ist die *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* die Bestätigung der wahren Vorstellung, die *ἀντιμαρτύρησις* die Widerlegung der falschen. Epikur wählt also beim *αἰσθητόν* für das Kriterium der wahren Vorstellung eine positive, für das der falschen eine negative Bezeichnung. Umgekehrt verfährt er beim *ἄδηλον*. Offenbar nicht ohne Absicht. Vielmehr liegt gerade hierin die eigentliche Pointe des Systems dieser vier Bezeichnungen. Während bei der Erkenntnis der *αἰσθητά* die richtige Vorstellung im Vordergrund steht, wie denn die falsche Vorstellung auf diesem Gebiet überhaupt nur eine verhältnismäßig seltene Ausnahme, ja fast eine Abnormität ist, bildet beim *ἄδηλον* die Widerlegung falscher Ansichten durch das *φαινόμενον* für Epikur den Ausgangspunkt; das Erste und Hauptsächlichste und zugleich das Leichtere ist für ihn, die zahlreichen falschen Ansichten loszuwerden: sie sind falsch, weil das *φαινόμενον* ihnen widerspricht (*ἀντιμαρτυρεῖ*); und so behält er als richtige Meinung über das *ἄδηλον* zuletzt dasjenige gleichsam übrig, was vom *φαινόμενον* 'unwidersprochen' (*οὐκ ἀντιμαρτυρούμενον*) bleibt. Der Gedanke dagegen, daß das *φαινόμενον* seinerseits eine bestimmte Beschaffenheit des *ἄδηλον* positiv beweise, wird ganz und gar vermieden[1]). Der eigentliche Schwerpunkt der Theorie, soweit sie die Erkenninis der *ἄδηλα* betrifft, liegt danach in der *ἀντιμαρτύρησις*; es kann daher nichts verkehrter sein, als diese, auf irgend eine Art, zur bloßen Gegenprobe der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* zu machen. Die eigenen termini Epikurs stellen die beiden Operationen eher in das umgekehrte Verhältnis. Die *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* setzt, wie wir sahen, die *ἀντιμαρτύρησις* als ihren Ausgangspunkt voraus, als *συνανασκευή* aber würde die *ἀντιμαρτύρησις* doch schließlich so oder so zur bloßen Bestätigung der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* werden, so daß in dieser der Anfang des logischen Verfahrens liegen müßte[2]).

So wird also das *συνανασκευή* zunächst durch den deutlich erkennbaren Zusammenhang und Sinn dieser ganzen epikurischen Theorie ausgeschlossen. Dazu treten nun noch Gründe, welche aus

---

[1]) Siehe hierzu unten S. 112 Anm. 2.

[2]) Wenn im Text die *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* vor der *ἀντιμαρτύρησις* besprochen wird, so hat das den rein äußerlichen Grund, daß die beiden Kriterien der wahren *δόξαι* zusammen vor den beiden Kriterien der falschen *δόξαι* erörtert werden sollen. Er kann also gegen das oben behauptete logische Verhältnis beider Begriffe nichts beweisen.

log. I dem Wortlaut der Definition selber gegen die Schreibung συν-ανασκευή zu entnehmen sind.

Erstlich würde bei dieser Lesung der Definitionssatz, genau betrachtet, die unmittelbare Evidenz, die ihm sonst eigen ist, gänzlich einbüßen. Denn, inwiefern eine συνανασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ἀδήλῳ als ἀντιμαρτύρησις bezeichnet werden kann, ist ohne weitere Erläuterung gar nicht begreiflich. Ist doch die ἀντιμαρτύρησις (nach Analogie der οὐκ ἀντιμαρτύρησις § 214 init.) als Gegenzeugnis des φαινόμενον gegen das ἄδηλον zu denken [1]); also wird durch sie ein Widerspruch zwischen dem φαινόμενον und dem ἄδηλον gesetzt. Bei der συνανασκευή des φαινόμενον mit dem ἄδηλον stehen aber φαινόμενον und ἄδηλον, logisch angesehen, gerade im besten Einklang miteinander. Erst auf dem Umwege über das Beispiel würde man in diese Definition einen Sinn hineinbekommen, während sie bei der Lesung ἀνασκευή sogleich von selber klar ist.

Durch die Schreibung συνανασκευή würde ferner auch der klare Gegensatz zu der analog gebildeten Definition der οὐκ ἀντιμαρτύρησις verloren gehen, nach welchem dort Übereinstimmung zwischen φαινόμενον und ἄδηλον (das φαινόμενον Erkenntnisgrund des ἄδηλον, das ἄδηλον Realgrund oder richtiger Bedingung des φαινόμενον [2])), hier Unverträglichkeit zwischen ihnen besteht.

Endlich spricht in gewisser Weise auch schon das τῷ ὑποσταθέντι ἀδήλῳ für die Lesung ἀνασκευή. Hieße es συνανασκευή, so wäre statt ὑποσταθέντι eher ἀνασκευαζομένῳ oder etwas Ähnliches zu erwarten. Allerdings finden wir das zweite ὑποσταθέντι (V. 7 f.) mit συνανασκευάζεσθαι verbunden, aber durch das οὕτως ist dort der Ausdruck anders nuanciert: das οὕτως ὑποσταθέντι soll dort, wie schon oben bemerkt, soviel bedeuten wie ἀνασκευαζομένῳ. —

Möchte man nun hiernach die überlieferte Lesart als die richtige erwiesen glauben, so tauchen von anderer Seite her neue Zweifel auf, die sie abermals in Frage stellen. Wir ersehen nämlich aus Philodem περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, daß die jüngeren Epikureer, in ihren Streitigkeiten mit den Stoikern über die induktive Begründung der semeiotischen Schlüsse, die Contraposition als Kriterium der Akoluthie, d. h. der Gültigkeit der σημείωσις, die sie nach stoischer Weise in die Form eines hypothetischen Urteils faßten, ἀνασκευή genannt haben, auch hierin die stoische Terminologie befolgend. Dabei finden wir als übliches Beispiel denselben Schluß wie hier: für die Gültigkeit des Satzes ‘wenn die Bewegung ist, so ist das Leere’, ist das Kriterium die ἀνασκευή: ‘wenn das Leere nicht ist, so ist auch die Bewegung nicht’ [1]). Neben dem Substantiv ἀνασκευή kommt bei Philodem das Verbum ἀνασκευάζεσθαι für dieses Verfahren der Contraposition vor. Wenn also an diesen Wörtern terminologisch die Bedeutung ‘Contraposition’ haftet, was wir aus Sextus nicht entnehmen konnten, so scheint dies in der Tat eine starke Stütze abzugeben für die von uns abgewiesene Auffassung, daß die bei Sextus geradezu als ἀνασκευή definierte ἀντιμαρτύρησις irgendwie in einer Contraposition bestehe. So hat denn auch Philippson [2]), der diese Auffassung der ἀντιμαρτύρησις mit den Verteidigern des συνανασκευή teilt, die ἀντιμαρτύρησις Epikurs ohne weiteres mit der Philodemischen ἀνασκευή identifiziert und so mit Hilfe Philodems die kritische Frage bei Sextus zu entscheiden versucht.

Indessen zeigt sich gerade hier, bei dem kritischen Dilemma, daß die sextische ἀντιμαρτύρησις = ἀνασκευή sich dennoch mit der ἀνασκευή = Contraposition bei Philodem nicht deckt. Bei Philodem ist nämlich der term. techn. substantivisch immer nur ἀνασκευή, niemals συνανασκευή, obgleich dem Sinne nach natürlich immer eine συνανασκευή des σημειωτόν (κενόν) mit dem σημεῖον (κίνησις) vorgestellt wird [3]), wie denn auch in verbaler Bezeichnung derselben Sache gelegentlich συνανασκευάζεσθαι bei Philodem gesagt wird [4]). Danach wäre nun bei Sextus, wenn dort die ἀντιμαρτύρησις nach derselben Terminologie als Contraposition definiert werden soll, das überlieferte ἀνασκευή unangetastet zu lassen: eben dieses würde ja nach Philodem die Contraposition, die συνανασκευή, bedeuten. In der Tat verlangt auch Philippson, man solle das ἀνασκευή bei Sextus stehen lassen, es aber nach

Footnotes p. 110:

[1]) Vgl. auch z. B. Epic. ep. ad. Herod. Usener p. 11, 10 [= S. 10, 5 Von der Mühll] οὐθὲν γὰρ τούτων ἀντιμαρτυρεῖται ταῖς αἰσθήσεσιν.

[2]) Vgl. jedoch unten S. 112 Anm. 2.

Footnotes p. 111:

[1]) Vgl. Philodem περὶ σημείων passim, z. B. col. 12, 1 ff. — Der Sinn der ἀνασκευή bei Philodem trifft also genau mit der Anwendung der Contraposition zur Bestätigung der οὐκ ἀντιμαρτύρησις (Sext. § 213) zusammen.

[2]) Er sagt a. a. O. p. 26, 2: ‘Quum Stoici apud eundem (sc. Philod.) pro ἀντιμαρτυρήσει semper ἀνασκευήν ponant, non est causa, cur apud Sextum adv. log. I 214 cum Bekkero ἀνασκευή in συνανασκευή mutemus’. Cf. ibid. p. 46.

[3]) Dies ist nicht weiter verwunderlich; es wird dabei schlechtweg an die Aufhebung gedacht, welche beide Satzhälften trifft.

[4]) Vgl. z. B. col. 32, 35 ff.: ὅταν αἱρομένου τοῦ ἀδήλου συνανασκευάζηται τὸ φαινόμενον.

Philodem als *συνανασκευή* interpretieren. Allein er übersieht, daß das *ἀνασκευή* bei Sextus in der vorliegenden Wortverbindung *ἀνασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ἀδήλῳ* schlechterdings nicht *συνανασκευή* bedeuten kann. Wie das Wort hier steht, kann es nur Aufhebung des *φαινόμενον* durch das *ἄδηλον* besagen. Daran kann die starrste Terminologie (welche übrigens gerade bei den Griechen, bei denen sie nicht fremdsprachlich ist, die lebendige Funktion der Worte nicht aufhebt) nichts ändern. In einer solchen Wortverbindung, wie sie tatsächlich bei ihm nicht vorkommt, würde auch Philodem zu der Bildung *συνανασκευή* genötigt worden sein [1]). Um die Konjektur wäre also durch die Vergleichung Philodems nicht herumzukommen.

Stehen die Dinge aber so, dann bricht damit auch die Stütze, welche aus Philodem der von uns bekämpften Auffassung der *ἀντιμαρτύρησις* zu erwachsen schien, wieder zusammen. Die *ἀνασκευή* der Definition kann so, wie sie dasteht, mit der philodemischen *ἀνασκευή* nicht identisch sein; müßte man sie aber, um diese Identität herzustellen, erst in eine *συνανασκευή* verwandeln, also eine Verschiedenheit von der Ausdrucksgewohnheit Philodems zugeben, ja selber schaffen, so ist doch die Annahme vorzuziehen, daß das bei Sextus überlieferte *ἀνασκευή*, dessen guten Sinn wir nachgewiesen haben, in dieser anderen, von der des philodemischen terminus verschiedenen Bedeutung zu nehmen sei.

Eines allerdings ist zuzugeben: daß gerade die Worte *ἀνασκευή* und *συνανασκευάζεσθαι* von dem Autor des Sextus zur Erläuterung der *ἀντιμαρτύρησις* Epikurs gewählt worden sind, — dies dürfte allerdings auf die häufige Verwendung des Wortes in jenen späteren stoisch-epikureischen Schulstreitigkeiten zurückzuführen sein [2]) und geradezu beweisen, daß der sextische Epikurbericht aus

[1]) *συνανασκευή* ist ein zwar leicht zu bildendes, aber wie es scheint sonst nirgends vorkommendes Wort, das wohl von Gassendi frei erfunden ist. Ähnlich ist *συναναίρεσις* adv. phys. II 267.

[2]) Auch auf die Gestaltung der Definition der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* ist die spätere stoische Terminologie von Einfluß gewesen: der terminus *ἀκολουθία* stammt aus ihr (cf. Philod. *περὶ σημ.* col. 37, 1 ff. 10 ff. und s. auch Natorp a. a. O. p. 260, 2). Die *ἀκολουθία* ist die Bedingung der Richtigkeit eines hypothetischen Urteils (*συνημμένον*); in diese Form wurde die semeiotische Schlußfolgerung in späterer Zeit gefaßt. Wenn nun in dem sextischen Bericht die *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* von jüngeren Epikureern als *ἀκολουθία* definiert wird, so ist dabei zu bemerken, daß diese Bestimmung dem Sinn der *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* nicht genau entspricht. Denn nach Epikur soll das *φαινόμενον* dem *ἄδηλον* nur nicht widersprechen (*οὐκ ἀντιμαρτυρεῖν*). Dieses Nichtwidersprechen als solches ist für Epikur zwar beweisend; allein er wählt doch, wie oben gezeigt, absichtlich gerade für

diesen Kreisen stammt [1]). Aber trotz dieses Einflusses jener Terminologie auf seine Wortwahl hat der Urheber unserer Erklärung der *ἀντιμαρτύρησις* deren eigentümlichen Begriff nach der Intention Epikurs klar festgehalten.

241, 10 scheint mir Bekker mit der Herstellung der sehr geläufigen Wendung *ὑφ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον* gegenüber Mutschmann und Kochalsky das Richtige zu treffen (cf. p. 501, 16; 510, 21; 511, 3; 502, 12 usw.), vor allem aber damit, daß er die Worte zu *ἀναδέχεσθαι* anstatt wie Mutschmann zu *συνισταμένων* zieht. Denn nach dem Zusammenhang liegt der Ton wesentlich darauf, daß bei der Deutung der *τύπωσις* als *ἑτεροίωσις* ohne Ungereimtheit ein und dasselbe *σῶμα* zu einer und derselben Zeit viele *ἑτεροιώσεις* an sich tragend gedacht werden kann (cf. p. 241, 1 f.), während bei dem *συνισταμένων* eine entsprechende Bestimmung eher entbehrlich ist (cf. p. 241, 4).

242, 10 vermute ich: . . . *ἀπὸ σώματος, ⟨ψυχὴν κοινῶς τὴν ὅλην καὶ οὐκ⟩ ἰδίως καλοῦμεν τὸ ἡγεμονικόν.* Denn V. 8—11 kann nur als ein Beispiel für die erste Bedeutung der *ψυχή* gedacht sein (*ψυχή* = *τὸ συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν*, bzw. *ἡ ὅλη ψυχή*). Das *ὡσαύτως* V. 11 spricht kaum dagegen; *ὡσαύτως δὲ καὶ ⟨ἀνάπαλιν⟩ ὅταν* . . . ist daher nicht erforderlich.

243, 7: cf. zu p. 372, 31.

244, 15: Es werden hier (p. 244, 11—17) für die Klasse der *φαντασίαι*, die zugleich wahr und falsch sind, zwei Beispiele gegeben. Die *φαντασία* des ersten Beispiels ist wahr, sofern sie *ἀπὸ ὑπάρχοντος* ist, d. h. dem Orestes von der wirklich anwesenden Elektra zukommt, falsch, sofern sie nicht zugleich auch *κατὰ τὸ ὑπάρχον* ist: denn Orestes stellt durch sie die Elektra fälschlich als eine der Erinyen vor (cf. p. 228, 4 ff. und oben zu dieser Stelle, p. 245, 5 ff. und p. 301, 21 ff.). An dem zweiten Beispiel ist soviel klar, daß jemand im Traum die Vorstellung von einem gewissen ihm bekannten Menschen Dion haben soll, als ob dieser neben ihm stände und er die Vorstellung von ihm durch die Sinne empfinge (*ὡς ἀπὸ παρεστῶτος*), während es sich in Wirklichkeit, wie bei

die positive Erkenntnis der *ἄδηλα* diesen vorsichtigen Ausdruck. Die *ἀκολουθία* dagegen besagt, daß das *ἄδηλον* sich notwendig als Folge aus dem *φαινόμενον* (als Erkenntnisgrund) ergibt: — eine Auffassung, die Epikur, nach der Wahl seiner Bezeichnungen zu schließen, gerade augenscheinlich zu vermeiden bestrebt ist.

[1]) Vgl. Natorp a. a. O. p. 260; er nimmt den Demetrios Lakon als Autor des Sextus an.

allem Geträumten, um eine rein subjektive Einbildung (διάκενος ἑλκυσμός cf. p. 243, 15. 245, 3. 301, 19) handelt. Danach liegt nun die Sache hier genau umgekehrt wie in dem ersten Beispiel: die Traumvorstellung von Dion ist nicht ἀπὸ ὑπάρχοντος, und insofern falsch (denn sie will ἀπὸ ὑπάρχοντος sein); anderseits aber ist sie κατὰ τὸ ὑπάρχον, und insofern wahr, denn das Bild des ihm bekannten Dion schwebt dem Träumenden inhaltlich richtig und ohne wesentliche Veränderung vor. Das Motiv, aus welchem dem ersten dieses zweite Beispiel hinzugefügt wird, ist also klar erkennbar. Es soll als ein Beispiel des umgekehrten Falles ein Gegenstück zu dem ersten bilden.

Eine Schwierigkeit liegt nun aber in dem ἀπὸ Δίωνος ζῶντος [1]. Da es sich um einen Traum handelt, kann keine Rede davon sein, daß die Vorstellung von Dion in dem Träumenden unmittelbar durch den wirklichen Dion auf dem Wege der Sinneswahrnehmung hervorgerufen würde (wobei die φαντασία also doch ἀπὸ ὑπάρχοντος wäre). Das ὡς ἀπὸ παρεστῶτος bestätigt obendrein, daß Dion in Wirklichkeit nicht neben dem Träumenden steht. Man könnte also die Worte, so wie sie dastehen, vernünftigerweise nur auf das m i t t e l b a r e Herstammen der Traumvorstellung vom Erblicken des wirklichen Dion im Wachen beziehen. Aber gerade diese Interpretation ist sprachlich völlig ausgeschlossen. Sextus wenigstens gebraucht das ἀπό, wenn es sich um die Herkunft einer Vorstellung handelt, stets in dem Sinn des unmittelbaren Hervorgerufenwerdens durch das αἰσθητόν oder φανταστόν [2], wie ja auch eben hier an unserer Stelle in dem ὡς ἀπὸ παρεστῶτος. Sollte nun das ἀπὸ in dem ἀπὸ Δίωνος ζῶντος in ganz anderem Sinne gebraucht sein als in dem ὡς ἀπὸ παρεστῶτος, das ihm auf dem Fuße folgt? Das ist jedenfalls sehr unwahrscheinlich, zumal da das ἀπὸ Δίωνος ζῶντος dann schwerlich so ohne weiteres neben dem ganz anders gemeinten

[1]) Schon Hervet wird mit dem Satz schlecht fertig; er übersetzt: 'et rursus si quis a Dione vivente in somnis c o n v e n i t u r tamquam a praesente, s o m n i a t falsum et inanem visi attractum'. — Zu dem Gebrauch des ὀνειροπολεῖσθαι vgl. Bekkers index, s. z. B. p. 299, 22 f.

[2]) Vgl. p. 227, 20. 228, 5. 233, 27. 234, 7. 11. 236, 6. 244, 12. 14. 245, 10. 15. 246, 11. — Wenn die wahrgenommenen Gegenstände mit besonderer Betonung als wirkende Ursachen bezeichnet werden sollen, wird ὑπὸ angewandt, cf. z. B. p. 232, 26 ff. Zur Unterscheidung zwischen ὑπὸ und ἀπὸ zwecks Bezeichnung der unmittelbaren und mittelbaren Ursache vgl. p. 239, 8—14. Doch wird dort das ἀπὸ zur Bezeichnung der Mittelbarkeit der Ursache in einem Sinne gebraucht, der für p. 244, 15 nicht in Betracht kommt.

ὡς ἀπὸ παρεστῶτος mit dem ὀνειροπολεῖται verknüpft sein könnte. Hat aber das erste ἀπὸ dieselbe Bedeutung wie das zweite, so widersprechen beide Bestimmungen einander unversöhnlich. — Ein weiteres Argument gegen die Beziehung des ἀπὸ auf die mittelbare Herkunft liegt im folgenden: gesetzt diese Deutung des ἀπὸ bestünde zu Recht, so müßte doch das ἀπὸ Δίωνος ζ ῶ ν τ ο ς als Ganzes noch m e h r besagen sollen als nur das Eine, daß die Vorstellung mittelbar von dem wirklichen Dion stammt. Denn d i e s wäre völlig ausreichend bezeichnet durch das bloße ἀπὸ Δίωνος, es liegt ohne weiteres schon in der Einführung des konkreten Personennamens. Hat aber das ζῶντος nicht den Sinn, nur die Realität des Dion zu unterstreichen, was auch rein sprachlich kaum möglich wäre, so muß es eine andere besondere Pointe haben. Nun ist es dem Zusammenhang nach ganz verständlich, wenn betont wird, daß Dion noch lebe, während der τις von ihm träumt; denn, wäre er bereits tot, so könnte die Traumvorstellung nicht ohne weiteres als κατὰ τὸ ὑπάρχον angesehen werden, weil ihr Objekt, wenn es auch einmal existiert hätte, doch immerhin gegenwärtig nicht mehr existierte, wenigstens nicht in derselben Gestalt. Ist aber dies der Sinn des ζῶντος, soll es hervorheben, daß Dion noch lebt, während der τις von ihm träumt, so ist kaum anzunehmen, daß dieses Moment mit jenem andern, der Betonung der mittelbaren Herkunft der Vorstellung von dem wirklichen Dion durch das ἀπὸ, in einem ἀπὸ Δίωνος ζῶντος zusammengefaßt und dadurch verdunkelt wäre. Denn 'von Dion als einem Lebenden', im Sinne der mittelbaren Herkunft, könnte die Vorstellung auch dann stammen, wenn Dion zur Zeit des Traumes nicht mehr lebte. Die Hauptsache — daß Dion zur Zeit des Traumes noch lebt — würde also durch das ἀπὸ gerade in Frage gestellt; und anderseits ist dieses ἀπὸ zur Bezeichnung der mittelbaren Herkunft der Vorstellung von dem wirklichen Dion, welche freilich dem Zusammenhang nach vorausgesetzt wird und irgendwie ausgedrückt sein muß, ebenso wenig erforderlich wie das ζῶντος, weil sie, wie wir sahen, bereits in dem bloßen Namen Dion hinreichend angedeutet ist. So drängt alles dazu, durch Streichung des ἀπὸ [1]) das Δίωνος ζῶντος zu einem gen. abs. zu machen: 'wenn jemand zu L e b z e i t e n D i o n s diesen im Traume schaut, als ob die Vorstellung von dem neben ihm stehenden Dion in ihm hervorgerufen würde', so ist diese Vorstellung wahr, denn sie

[1]) Entstanden ist das ἀπὸ vielleicht aus einem zur Erklärung des ὡς ἀπὸ παρεστῶτος bestimmten Randglossem: 'ἀπὸ Δίωνος'. [ἔτι Δίωνος ζῶντος? rh].

log. I stellt inhaltlich ein wirklich vorhandenes Objekt, eine noch lebende Person, dar (κατὰ τὸ ὑπάρχον), und zugleich falsch, denn der Träumende meint, er habe sie ἀπὸ παρεστῶτος Δίωνος, was, weil er eben träumt, in Wirklichkeit nicht der Fall ist (sie ist also nicht ἀπὸ ὑπάρχοντος).

244, 17 f. ist die überlieferte pluralische Fassung in die singularische umzusetzen: *οὔτε δὲ ἀληθὴς οὔτε ψευδὴς [ἦσαν (so NLE: εἰσιν ς)] ἡ γενική*; denn nur als Begründung dieses Satzes läßt sich das Folgende verstehen. 'Weder wahr noch falsch aber ist die γενικὴ φαντασία d. h. der allgemeine Begriff der φαντασία'. Dieser Satz spricht einen Spezialfall aus, der durch das generelle Gesetz, dem er zu subsumieren ist, begründet wird: 'denn wo die Unterarten je die eine oder die andere von zwei entgegengesetzten Eigenschaften haben, da haben die entsprechenden Gattungsbegriffe weder die eine noch die andere' (cf. p. 109, 17 ff.). Es folgt eine Erläuterung dieses Satzes durch ein Beispiel: 'die Einzelmenschen (οἱ ἐπ' εἴδους ἄνθρωποι cf. V. 21) sind entweder Griechen oder Barbaren; der γενικὸς ἄνθρωπος, das γένος dieser εἴδη, der allgemeine Begriff 'Mensch', ist weder Grieche noch Barbar'. Die conclusio wird also im ersten Satz vorangestellt; dann folgt der durch ein Beispiel illustrierte generelle Obersatz, aus dem sie sich ergibt, wenn man sich als Untersatz hinzudenkt: *αἱ δέ γε ἐπ' εἴδους φαντασίαι ἢ ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς εἰσιν* (vgl. p. 109, 17–24 mit der Folge: Obersatz, Untersatz, conclusio). Der Plural αἱ γενικαὶ sc. φαντασίαι ist für ein griechisches Ohr ohne weiteres sinnlos; denn die γενικὴ φαντασία kann ihrem Begriff nach (als das eine den εἴδη der φαντασίαι übergeordnete γένος; cf. p. 374, 10–14; p. 295, 1–6) nur im Singular auftreten, der Plural 'αἱ γενικαὶ φαντασίαι' ist genau so undenkbar wie für uns der Plural 'die Begriffe der φαντασία' statt 'der Begriff der φαντασία'. Man vergleiche zur Bestätigung die Erörterungen über den γενικὸς ἄνθρωπος in adv. phys. II § 291 f. (cf. adv. arithm. 17), über die γενικὴ ἀρετή in adv. eth. § 31—34 und vor allem die langen Argumentationen über die γενικὴ ἀπόδειξις in adv. log. II § 337 a—395 (anderer Art ist der Gegensatz εἰδικαὶ und γενικαὶ ζητήσεις in p. 41, 27 ff.). Sie alle zeigen, daß von den Ausdrücken dieser Art kein Plural möglich ist. Gemeint ist natürlich an unserer Stelle das γένος der φαντασία überhaupt, nicht etwa das der πιθανὴ φαντασία; daß es sich seit p. 244, 4 um die διαίρεσις der πιθανὴ φαντασία handelt, wird hier vergessen, wie denn auch schon die andern Disjunktionsglieder (p. 244, 6 ff.), wenn sie auch die Rücksicht auf die πιθανή als Oberbegriff nicht geradezu vermissen lassen, doch jedenfalls ebenso gut ohne Beziehung auf sie, in einer Disjunktion der φαντασία überhaupt, auftreten könnten.

Aber wie erklärt es sich, daß bisher niemand an der pluralischen Fassung Anstoß genommen hat? Wie es scheint, hat man die γενικαὶ φαντασίαι als die φαντασίαι von γένη, d. h. von Gattungsbegriffen, also z. B. vom γενικὸς ἄνθρωπος, von der γενικὴ ἀρετή, der γενικὴ ἀπόδειξις (cf. p. 374, 17 ff.), verstanden. Bei Fabricius verrät sich diese Auffassung darin, daß ὧν — τούτων V. 18 als femininae auf die φαντασίαι bezogen werden. Allein die Unmöglichkeit dieser Interpretation ist leicht ersichtlich. Vor allem ist gar nicht einzusehen, warum die Vorstellungen von den γένη notwendig weder wahr noch falsch sein müßten: denn wenn es die γένη gibt (und das wäre natürlich die zugrunde liegende Voraussetzung; cf. z. B. p. 374, 11 ff.; 362, 26—363, 6), so können sie auch richtig oder falsch in der φαντασία abgebildet werden. Sodann ist V. 18—22, wenn es richtig nach Analogie von p. 109, 17 ff. verstanden wird, in keiner Weise geeignet, den Satz zu begründen, daß die Vorstellungen von den γένη weder wahr noch falsch seien; denn wie sollte daraus, daß das γένος 'ἄνθρωπος' weder Grieche noch Barbar ist, sich ergeben, daß die Vorstellung von diesem γένος weder wahr noch falsch ist? Wie das 'weder Grieche noch Barbar' nur für das γένος 'ἄνθρωπος', so hat das 'weder wahr noch falsch' nur für das γένος 'φαντασία' selber Sinn; es ist also mit Händen zu greifen, daß es sich bei der γενικὴ φαντασία eben um dieses γένος 'φαντασία' und nicht um die φαντασία von dem γένος 'ἄνθρωπος' und andern γένη handelt. Doch tritt noch ein weiteres Moment hinzu. Wenn nämlich Sextus die φαντασίαι von den γένη gemeint hätte, so wäre dafür wahrscheinlich nicht αἱ γενικαὶ φαντασίαι, sondern eher etwa αἱ λογικαὶ φαντασίαι der richtige terminus gewesen, wenigstens nach adv. log. I 221—223 (Darstellung der peripatetischen Lehre vom κριτήριον), wo die Vorstellung vom γενικὸς ἄνθρωπος ausdrücklich als λογικὴ φαντασία (p. 239, 16) bezeichnet wird und dem Vermögen solcher Vorstellungen, der διανόησις, die εἴδη und γένη als Gegenstand zugeschrieben werden (p. 240, 4). Anders wird allerdings der Begriff der λογικὴ φαντασία von den Stoikern gefaßt; vgl. p. 302, 9 ff.: *λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ* (sc. οἱ Στωικοί) *τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι*, d. h. 'eine λογικὴ φαντασία ist eine φαντασία von solcher Beschaffenheit, daß es möglich ist, das ihr gemäß Vorgestellte mittelst eines λόγος anzugeben'. Nach

log. I der stoischen Terminologie wäre also der Gegenstand der λογικὴ φαντασία nicht das γένος, sondern das λεκτόν, d. h. ein Satzinhalt bzw. ein Teilstück eines solchen (cf. adv. log. II § 11—12, § 70—73).

245, 28 fehlt in dem Satze ἐπεὶ . . . εὑρεθήσεσθαι das Prädikat ψευδής für die ἀπαράλλακτος φαντασία, welches für den Sinn wesentlich ist, aber doch nicht gut, als sich von selbst verstehend, hinzugedacht werden kann. So erscheint es denn auch p. 246, 3, wo derselbe Gedanke mit Zurückbeziehung auf 245, 18 noch einmal ausgedrückt wird, mit starker Betonung am Schluß; ebenso p. 227, 1 (πάσῃ τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὑρίσκεταί τις ἀπαράλλακτος ψευδής) und p. 287, 6 (διαβάλλοντες τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἔφασκον μὴ εἶναι κριτήριον ταύτην τῆς ἀληθείας τῷ καὶ ἄλλας ἀπαραλλάκτους παρακεῖσθαι αὐτῇ ψευδεῖς). In p. 287, 8 tritt dieselbe Wendung sogleich noch einmal auf, nur mit dem Unterschied, daß diesmal der Begriff ἀπαράλλακτος nicht wieder ausdrücklich hinzugesetzt wird, sondern aus dem παρακεῖσθαι mitherauszuhören ist: οὐκ ἀπέοικε καὶ τοῖς διεξωδευμένοις πράγμασιν ἡμῖν . . . ἄλλα τινα ψευδῆ π α ρ α κ ε ῖ σ θ α ι. Das gleiche gilt für p. 281, 25: ἐὰν οὖν παραστήσωμεν ἡμεῖς πολλὰ ψευδῆ καὶ ἀκατάληπτα τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ π α ρ α κ ε ί μ ε ν α. Auch in Ciceros Lucullus findet sich mehrmals dieselbe, offenbar stereotype, Ausdrucksweise (auch hier mit dem charakteristischen παρακεῖσθαι); vgl. cap. 13, § 42 (p. 88, 16ff. Plasberg): *in singulisque rebus, quas in minima dispertiunt, volunt efficere* ⟨*in?*⟩ *iis omnibus quae visa sint veris* *a d i u n c t a* *esse* *f a l s a* *quae a veris nihil differant; ea cum talia sint, non posse conprendi*; und cap. 26 § 83 (p. 113, 15ff. Pl.): *nullum esse visum verum a sensu profectum cui non* *a d p o s i t u m* *sit visum aliud quod ab eo nihil intersit* *q u o d q u e* *p e r c i p i* *n o n* *p o s s i t* (auch hier die Bezeichnung der Akatalepsie, d. h. der Falschheit, mit starker Betonung am Schluß!). Wir dürften also kaum fehlgehen, wenn wir bei Sextus p. 245, 28 ergänzen: . . . εὑρεθήσεσθαι ⟨ψευδῆ⟩ bzw. ⟨αὐτῇ ψευδῆ⟩.

246, 17 scheint mir unter allen zu dieser Stelle vorgebrachten Konjekturen die anfechtbarste diejenige von Kochalsky[1]) zu sein, welcher vorschlägt: οὐκ εἶχε δὲ αὐτὴν ⟨χωρὶς ἐνστάσεως⟩. Die Unmöglichkeit dieser Ergänzung beweist ein Überblick über den Gedankengang des Abschnitts (§ 253—257 init.). Das κριτήριον ist nach den älteren Stoikern die καταληπτικὴ φαντασία (vgl.

[1]) a. a. O. p. 66.

deren Definition § 248), nach den 'jüngeren' die καταληπτικὴ φαντασία 'wenn sie kein ἔνστημα hat' (μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα). Zur Erläuterung wird auf die paradoxe Tatsache hingewiesen, daß zuweilen wirklich kataleptische Vorstellungen bei dem urteilenden Subjekt keinen Glauben finden; so bei Admet die Vorstellung von der ins Leben zurückgerufenen Alkestis, bei Menelaos die von der echten Helena. Bei dieser Vorführung der Beispiele liegt aber der Nachdruck darauf, daß es sich wirklich um objektiv wahre Vorstellungen handelte, und es wird hier nur, vorläufig ohne weitere Begründung, hinzugefügt, daß sie trotzdem keine Zustimmung fanden (cf. p. 246, 11 ἠπίστει δ' αὐτῇ). Erst hierauf folgt nun (p. 246, 17 ff.) die eigentliche Erläuterung des μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα. Die genannten Vorstellungen waren kataleptisch, hatten aber ἐνστάσεις; denn die Urteilenden, Admet und Menelaos, hatten in beiden Fällen infolge der gesamten Situation die triftigsten subjektiven Gründe, der Wahrheit der Vorstellungen zu mißtrauen, obgleich diese doch wirklich objektiv richtig waren. Wurde bei der ersten Anführung der Beispiele die objektive Wahrheit der φαντασία, ihr kataleptischer Charakter, nachgewiesen, so wird hier, bei der zweiten, das gleichwohl bestehende Recht zu subjektivem Mißtrauen aufgezeigt. Das Wesen der ἐνστάσεις ist jetzt klar geworden: sie sind, kurz gesagt, subjektive Mißtrauensgründe gegen objektiv wahre, d. h. kataleptische Vorstellungen. Hiermit ist nun das volle Verständnis des Lehrsatzes der 'jüngeren' Stoiker erreicht (p. 246, 25 ff.): wenn auch die kataleptische Vorstellung ihrer Definition nach an und für sich stets objektiv wahr ist, so kann sie doch nur dann als κριτήριον d. h. als Richtschnur und Mittel der Wahrheitserkenntnis gelten, wenn zu ihrer objektiven Wahrheit noch das weitere, allerdings negative, Moment hinzutritt, daß keine rein subjektiven (objektiv unberechtigten) Mißtrauensgründe gegen sie vorliegen; denn wenn eine Vorstellung die Zustimmung des urteilenden Subjekts nicht zu erzwingen vermag, so hilft zum Zustandekommen der Erkenntnis (als eines U r t e i l s des erkennenden Subjekts) auch ihr objektives Wahrsein noch nicht. Dieser Überblick über die Gliederung der ganzen Besprechung läßt nun keinen Zweifel an der Unrichtigkeit von Kochalskys Vermutung. Denn, wie wir sahen, handelt es sich an jener Stelle nur um die Hervorhebung der Tatsache, daß die Vorstellung keinen Glauben findet. Inwiefern sie 'nicht ohne ἔνστασις' ist, zeigt erst V. 19 ff., wo auch eben damit erst der B e g r i f f der ἔνστασις wirklich erklärt wird, der also nicht gut vorher verwendet werden kann, als verstünde er sich von selbst, während doch der ganze Abschnitt nichts als seine

log. I Erläuterung bezweckt. Sicherlich ist das οὐκ εἶχε δὲ αὐτὴν . . . genau analog und parallel dem ἠπίστει δ' αὐτῇ in p. 246, 11; von den in diesem Sinn gemachten Vorschlägen finde ich die von Bekker und Kalbfleisch am treffendsten. Zu dem Bekkerschen οὐκ εἶχε δὲ αὐτὴν ⟨πιστήν⟩ vgl. p. 195, 13. 363, 19. 30. 364, 32. 367, 7. 371, 9. 11 [1]).

246, 30: cf. zu p. 372, 31.

247, 12 vermute ich τοῦτο φάσκοντα statt τοῦτο πάσχοντα (s. zu p. 45, 25 ff.). Bei der überlieferten Lesart müßte entweder das τοῦτο geradezu auf das ἀφίστασθαι bezogen werden oder man müßte das τοῦτο πάσχειν mit Hirzel (Untersuchungen zu Cic. phil. Schrift. III p. 514 Anm. 2) etwas unbestimmter als ein 'zu dieser Ansicht und Behauptung kommen' verstehen. Hirzel spricht dabei von einem 'bekannten Sprachgebrauch späterer Philosophen'; und in der Tat könnte man etwa p. 43, 4 ff. (ἡ οὖν ἀφασία ἀπόστασίς ἐστι τῆς . . . φάσεως . . . ὥς εἶναι ἀφασίαν πάθος ἡμέτερον δι' ὃ οὔτε τιθέναι τι οὔτε ἀναιρεῖν φαμεν) und besonders p. 152, 27 f. (τὸ δὲ αὐτὸ πάσχομεν καὶ ἐν τῇ περὶ τοῦ χρόνου ζητήσει sc. τὸ οὐθετέρῳ προστίθεσθαι ἀλλ' ἐπέχειν) zum Vergleich heranziehen. Gleichwohl bliebe es auffällig genug, daß das ἀφίστασθαι als Objekt oder Inhalt eines πάσχειν angesehen würde. Denn das ἀφίστασθαι ist als das Abstehen von einer Behauptung ebenso wie ein positives λέγειν eine aktive Entscheidung des Urteilenden (cf. p. 117, 7; 497, 7 f.; 513, 8); darum wäre es auf jeden Fall natürlicher und genauer, wenn das ἀφίστασθαι als auf einem πάσχειν beruhend, aus ihm hervorgehend bezeichnet würde (cf. p. 43, 6; 42, 14; 45, 4; 45, 10: πάθους οἰκείου . . ., καθ' ὃ ἀφίσταται ὁ σκεπτικὸς . . . τοῦ τιθέναι τι κτλ.). Vor allem aber müßte die Hervorhebung dieses Begriffs durch den Zusammenhang irgendwie motiviert sein. Das ist indessen keineswegs der Fall: denn der Zusammenhang fordert vielmehr φάσκοντα statt πάσχοντα. Das καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν τοῦτο πάσχοντα wäre eine Angabe über die objektive

[1]) An diesen und ähnlichen Stellen bedeutet das πιστὸν ἔχειν zwar nicht eigentlich 'für zuverlässig halten', sondern: 'als zuverlässig besitzen'. Doch scheint mir der Unterschied zwischen diesen beiden Bedeutungen nicht so erheblich zu sein, daß dadurch das von Bekker vorausgesetzte Auftreten dieser vielgebrauchten Wendung an unserer Stelle ausgeschlossen würde, wie Lachelier (Revue de philologie 1877 p. 199 f.) und Kalbfleisch (s. Kochalsky a. a. O. p. 67) annehmen. Das οὐκ εἶχε δὲ αὐτὴν πιστὴν würde hier in der Bedeutung: 'er hatte sie aber nicht als eine für ihn zuverlässige' ganz wohl am Platze sein.

psychische Ursache der Leugnung der κριτήριον-Bedeutung der φαντασία, welche ganz außerhalb der Willenssphäre, ja vielleicht sogar des Bewußtseins des Leugnenden liegt. Aber die Tatsache, daß die Leugnung objektiv als ein solches πάσχειν κατὰ φαντασίαν zustande kommt, kann das mit dem βεβαιοῦν bezeichnete Sichselbstwidersprechen der Aussage des Leugnenden nicht begründen. Nicht weil seine Aussage objektiv psychisch auf einem πάσχειν κατὰ φαντασίαν beruht, widerspricht sie sich selbst, sondern weil sie sich als Aussage, als von ihm selbst verantwortete Behauptung, auf eine andere φαντασία gründet bzw. der Natur der Sache nach sich nur auf eine andere φαντασία gründen kann, wenn dies auch im Augenblick dem Leugnenden nicht voll bewußt sein mag und ihm erst vom Gegner durch die περιτροπή zum Bewußtsein gebracht wird. Der Begriff der Aussage ist also in Verbindung mit dem βεβαιοῦν schlechterdings unentbehrlich, denn nur von der Aussage oder dem Aussagenden kann das βεβαιοῦν behauptet werden (cf. p. 202, 31 f. εἰ γάρ φήσει τις . . ., βεβαιώσει . . ., p. 203, 1 und 2 λέγων und τιθείς; p. 74, 4 b ⟨καὶ τῇ Ξενιάδου φαντασίᾳ πιστεύσομεν⟩ καθ' ἣν ἔλεγε . . . . . καὶ περιτραπήσεται ὁ λόγος κτλ.; p. 32, 27 f. καὶ ὁ λέγων δὲ μὴ πάντα εἶναι πρός τι βεβαιοῖ τὸ πάντα εἶναι πρός τι; p. 118, 30 ff.; p. 275, 6 εἴποι). So wird das τοῦτο φάσκοντα schon durch das βεβαιοῦν geradezu gefordert. Der Inhalt des τοῦτο (nämlich φαντασίαν μὴ εἶναι κριτήριον) ergibt sich dabei ohne Schwierigkeit aus dem τὸν ἀφιστάμενον κτλ. (vgl. ὁ τοῦτο λέγων p. 203, 1), und die etwas leichtere Beziehbarkeit des τοῦτο auf τὸ ἀφίστασθαι bei der überlieferten Lesung dürfte schwerlich so ins Gewicht fallen, daß sie für das πάσχοντα entschiede. Vielleicht läßt sich das τοῦτο sogar geradezu auf τοὐναντίον beziehen; jedenfalls würde dadurch der Gedanke des Satzes besonders scharf hervortreten ('das Gegenteil zu behaupten ist vor allem deshalb unmöglich, weil der, welcher jenen Satz aufgibt, durch die Behauptung des Gegenteils ihn unvermeidlich bestätigt'); aber die weite Entfernung des τοὐναντίον läßt diese Deutung doch als bedenklich erscheinen. Noch einleuchtender wird die Notwendigkeit des φάσκοντα, wenn man erkennt, was eigentlich das καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν besagen soll. Ein ähnlicher Ausdruck findet sich bei der analogen περιτροπή in p. 275, 10: εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές. Die Aufklärung gibt die stoische Definition des λεκτόν p. 302, 9 ff.: λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν

log. I ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. Danach liegt in dem καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν ohne Zweifel eine Anspielung auf den Begriff des λεκτόν und erst so wird völlig klar, inwiefern die Behauptung des Gegenteils sich notwendigerweise auf eine andere φαντασία gründen soll: nämlich insofern als jede Behauptung oder Aussage (ἀξίωμα) als Unterart des λεκτόν ein κατὰ (λογικὴν) φαντασίαν ὑφιστάμενον ist. Der Gedanke ist also: weil jede Behauptung (ἀξίωμα), schon als bloße Aussage (λεκτόν), notwendig auf einer φαντασία beruht und als Behauptung die maßgebende Geltung dieser φαντασία voraussetzt, darum widerspricht die Behauptung, die φαντασία sei nicht das κριτήριον, sich selbst. Ist diese Deutung des καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν richtig, so fordern natürlich diese Worte nicht weniger gebieterisch als das βεβαιοῦν für das Participium den Begriff des Aussagens und Behauptens, also φάσκοντα statt πάσχοντα.

247, 32 bis **248, 1**: in adv. log. I 35—37 (= Hyp. II 16) wird der Begriff des κριτήριον in drei Bedeutungen zerlegt: τὸ ὑφ' οὗ, τὸ δι' οὗ und τὸ ὡς προσβολὴ καὶ σχέσις bzw. τὸ καθ' ὅ[1]). Diese Dreiteilung dient nachher zur Disposition der Polemik gegen das κριτήριον (adv. log. I 263ff. = Hyp. II 22ff.). Über ihren Sinn kann nach den Gleichnissen von der Wage und dem κανών, durch welche sie adv. log. I 35–37 erläutert wird, kein Zweifel obwalten: je nach dem Gesichtspunkte, von dem man ausgeht, kann sowohl der Mensch (als urteilendes Subjekt), wie Sinn und Verstand (als Erkenntnisorgan), wie auch die φαντασία (als Urteilsmaterial im individuellen Fall) als κριτήριον bezeichnet werden. Obgleich das Wort κριτήριον natürlich zur Zeit immer nur eine dieser drei Bedeutungen haben kann, schließen doch die drei Gesichtspunkte sich nicht gegenseitig aus, und es kann keine Rede davon sein, daß sie einander widersprächen und etwa Ansichten verschiedener Philosophen darstellen sollten oder müßten. Im Gegenteil garantieren die Gleichnisse die Einheitlichkeit der den drei Gesichtspunkten zugrunde liegenden Anschauung[2]). Es handelt sich also um ein Mißverständnis, wenn wir bei Diogenes Laertius IX 95 (in dem von ihm mitgeteilten Abriß skeptischer

[1]) [Vgl. zum folgenden I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften 1, 1921, S. 203ff.]

[2]) Vgl. auch Diog. Laert. über den 'Eklektiker' Potamon prooem. § 21: ἀρέσκει θ' αὐτῷ (καθά φησιν ἐν τῇ στοιχειώσει) δύο κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ γίγνεται ἡ κρίσις, τουτέστι τὸ ἡγεμονικόν, τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν.

Polemik) lesen: πρὸς τῷ καὶ διαφωνεῖσθαι τὸ κριτήριον· τῶν μὲν τὸν ἄνθρωπον κριτήριον εἶναι λεγόντων, τῶν δὲ τὰς αἰσθήσεις, ἄλλων τὸν λόγον, ἐνίων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. Hier sind vier einander angeblich widerstreitende Ansichten verschiedener Philosophen aus jenem dreifachen κριτήριον geworden. Daß dieses wirklich dahinter steckt, beweist der ἄνθρωπος, dessen Auftreten als ein besonderes κριτήριον neben den anderen, und gar als ein ihnen widersprechendes, sonst nicht zu begreifen wäre. Ähnliches gilt auch von der καταληπτικὴ φαντασία: denn wer sie für das κριτήριον erklärt, widerspricht damit nicht denen, die etwa die αἴσθησις als κριτήριον bezeichnen. Da nun Sextus seine Argumentationen sonst nirgends durch dieses Mißverständnis trübt[1]), so muß auffallen, daß es an einer einzigen unscheinbaren Stelle doch auch bei ihm sich findet: eben hier. Sextus hatte in § 47 den langen Bericht (§ 48—260) über die κριτήριον-Lehren durch die Angabe der drei Hauptgegensätze eingeleitet. Die einen erklären den λόγος, die andern die ἄλογοι ἐνάργειαι, die dritten beides für das κριτήριον. In § 261f. geht er nun von dem Bericht zur ἀντίρρησις über, die nach den drei Gesichtspunkten 'ὑφ' οὗ, δι' οὗ, καθ' ὅ' disponiert ist (§ 263ff.). Man erwartet also, daß er vorher an diese Dreiteilung wieder erinnert, welche in dem Bericht nicht vorkam, etwa so wie er es in Hyp. II 21 tut. Statt dessen finden wir, daß die drei στάσεις von § 47 noch einmal genannt und ihnen die κριτήρια der Dreiteilung, ebenfalls als στάσεις, als Ansichten verschiedener Philosophen, angereiht werden. Ersichtlich ist nun diese zweite Aufzählung dreier στάσεις, welche eben jenes dem Sextus sonst fremde Mißverständnis enthält, eine Interpolation. Wollte man auch von dem Mißverständnis absehen, so sind doch die beiden ganz heterogenen Aufzählungen, in dieser Weise aufeinanderfolgend, unmöglich. Die andere aber kann man nicht streichen, weil dadurch der Satz zerstört würde. Sieht man dagegen die Worte καὶ οἱ μὲν — φαντασίαν als ein Glossem an, so fällt innerhalb von § 261f. jeder inhaltliche Anstoß weg, zugleich aber wird das Motiv der Randbemerkung verständlich; denn zwischen 261f. und 263ff. fehlt nun jeder Zusammenhang. Eben dieser Mangel ist das Motiv des Glossators. Zu erklären ist er daraus, daß Sextus die Teile seines Buches

[1]) Einen leichten Anklang an dieses Mißverständnis könnte man sonst höchstens in p. 270, 31 (τῶν τῇ φαντασίᾳ τὰ πράγματα κανονιζόντων) finden; doch zeigt dort schon das unmittelbar Vorhergehende (§ 370f.; cf. Hyp. II 48 = log. I 343), daß in Wirklichkeit dieses Mißverständnis auch dort nicht vorliegt.

log. I einzeln für sich herstellte und nachträglich, oft ohne auf gehörige Verbindung zu achten, aneinanderschob[1]). Vielleicht hatte Sextus, als er den Bericht schrieb, die Absicht, für die Polemik eine andere Disposition zu wählen, und schloß ihn daher mit einer entsprechenden Überleitung auf das Folgende ab. Daß Sextus selbst, etwa nachträglich korrigierend, den Hinweis auf die in der Polemik wirklich befolgte Dreiteilung an den Rand gesetzt hätte, ist eben darum nicht denkbar, weil sie jenes starke, ihm selbst nicht zuzutrauende Mißverständnis enthält.

250, 10: *καὶ ⟨οἱ⟩ ἐπιστήμην μὴ ἔχοντες οὐκ ἐκπεπτώκασι τῆς ἀνθρωπότητος ὥσπερ οἱ μεμηνότες?* Gegen Kochalskys und Mutschmanns Lesungen spricht ein gemeinsames Bedenken: sie ergeben nämlich beide den Gedanken 'einige von denen, die keine Wissenschaft haben, fallen nicht aus der Menschheit heraus, wie z. B. die Wahnsinnigen', was so klingt, als ob es daneben doch noch solche gebe, die durch ihren Mangel an Wissenschaft aus der Menschheit herausfallen. Sextus will aber natürlich sagen, daß alle, die keine Wissenschaft haben, darum nicht weniger Menschen sind, genau wie das *καὶ γάρ μὴ λογιζόμενοί τινες ἄνθρωποί εἰσιν* (V. 8 f.) bedeutet: 'denn es gibt auch einige Menschen, die nicht *λογιζόμενοι* sind' (und nicht etwa: 'denn auch einige von den nicht logisch Denkenden sind Menschen' — andere von ihnen aber nicht!).

250, 12 erweckt das *ἔτι* den Anschein, als ob mit ihm ein neues selbständiges Argument oder wenigstens eine eigene Variation des vorhergehenden Arguments eingeleitet werde. An zahllosen Stellen des Sextus[2]), und nicht nur bei ihm, hat das *ἔτι* am Satzanfang solche Bedeutung. Hier aber erheben sich starke Bedenken gegen diese Auffassung und damit gegen das anders nicht

[1]) Ähnliche, obgleich nicht ganz so auffällige, 'Nähte' sind, als Spuren der Arbeitsweise des Sextus, auch an andern Stellen bemerkbar. So empfindet man z. B. log. II 140 und 141 f. bei aufmerksamem Lesen als Doubletten. Nachdem es schon 140 hieß: *καὶ τάξει γε πρῶτον περὶ σημείων λέγωμεν*, so daß bereits 143 ff. folgen könnte, wird in 141 f., ohne jede äußere Verbindung der Sätze, das schon in 140 erledigte Verhältnis des *σημεῖον* zum *κριτήριον* und *ἀληθές* abermals umständlich, als ob noch keine Rede davon gewesen wäre, dargelegt. Also gehören wahrscheinlich 140 als Schluß, 141 f. als Anfang zu getrennten Niederschriften. Auch adv. log. II 299/300, 336/337 (s. unten zu p. 361, 6), adv. phys. II 247 f. (vgl. damit Hyp. III 151) scheint dasselbe Verhältnis vorzuliegen. Vgl. ferner adv. phys. I 12 f. und 330 f., adv. geometr. 18 (s. zu p. 700, 30 ff.) und adv. gramm. 56 f. (s. zu p. 608, 17 ff.).

[2]) Cf. z. B. p. 181, 20. 256, 27. 347, 1.

deutbare *ἔτι*. Denn einerseits läßt sich die Erörterung der beiden folgenden Paragraphen (§ 274 und 275) nicht als ein in sich abgeschlossenes Argument verstehen, weil darin die leitende Absicht nirgends direkt ausgesprochen wurde; nur aus den Schlußworten (p. 250, 24 f.) wäre sie zu erraten. Anderseits würde der in § 269 beginnenden Argumentation, wenn sie mit § 273 abschlösse, ein wesentliches, ja sogar das Haupt- und Kernstück fehlen. Folgen wir dem Gedankengang von p. 249, 18 ab, um dies zu erweisen. Die Definition bezeichnet nicht den Menschen, sondern dessen *συμβεβηκότα*. Das *συμβεβηκός* ist aber von dem *ὑποκείμενον*, dem es anhaftet, verschieden; das liegt schon in seinem Begriff. Es gibt zwei Arten von *συμβεβηκότα*, die *ἀχώριστα* und die *χωριζόμενα*. Keine von beiden aber 'werden wir', so heißt es weiter, 'mit dem *ὑποκείμενον πρᾶγμα* identisch finden (*εὑρήσομεν* p. 249, 30), sondern stets verschieden von ihm'. Der Beweis für diese Verschiedenheit, natürlich in bezug auf den vorliegenden Fall der Definition vom Menschen, soll also erst im folgenden geliefert werden. Unter der Voraussetzung, daß dieser Beweis später geliefert werden wird, nehmen dann die folgenden Worte das Resultat voraus: folglich (d. h. wenn und weil die *συμβεβηκότα* vom *ὑποκείμενον* verschieden sind) leistet die Definition nicht, was sie will, da sie nicht den Menschen, sondern nur seine *συμβεβηκότα* erkennen läßt. Das jetzt Folgende bietet aber immer noch nicht den versprochenen Beweis, sondern es zeigt, wie sich die Momente der Definition auf die soeben unterschiedenen Arten der *συμβεβηκότα* verteilen: das *'ζῷον'* ist *ἀχώριστον*, das *'θνητόν'* überhaupt kein *συμβεβηκός*, das *'λογικόν'* sowie *'νοῦς'* und *'ἐπιστήμη'* sind *χωριζόμενα*. Hierauf heißt es: *ἕτερον οὖν ζητούντων ἡμῶν ἕτερον παρεστάκασιν* (p. 250, 11). Danach wäre also der versprochene Beweis, daß die Momente der Definition von dem Menschen selbst verschieden sind, bereits geleistet; in Wirklichkeit ist aber nur bewiesen, daß sie *συμβεβηκότα* sind und zu welchen Klassen von *συμβεβηκότα* sie gehören. Wäre also hiermit die Argumentation abgeschlossen, so würde jener oben versprochene Beweis, und damit der Kern des ganzen Arguments, gänzlich zu vermissen sein. Er fehlt aber nicht, sondern wird in den beiden folgenden Paragraphen (§ 274 und 275) ausführlich gegeben, wo ja von jedem einzelnen Moment der Definition gezeigt wird, daß es nicht der Mensch ist. Die Schlußworte *οὐκ ἔστι ταῦτα ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ τούτων ἐπιδεκτικόν οὐ τὴν φύσιν οὐ παρέστησαν* (p. 250, 24: s. unten zu der Stelle) bringen kurz den in p. 250, 11 f. bereits im voraus

log. I angegebenen Zielgedanken der ganzen Argumentation (seit § 269) in Erinnerung und schließen sie dadurch ab (cf. 250, 11. 12. 250, 1. 2. 249, 18. 19). Es kann also kein Zweifel sein, daß die § 274 und 275 [1]) nicht, wie freilich das einleitende ἔτι vermuten läßt [2]), ein selbständiges Argument für sich, sondern das Haupt- und Schlußstück einer einheitlichen, mit § 269 beginnenden Gedankenkette bilden. Das ἔτι muß also korrupt sein, denn es drückt keinesfalls das wahre Verhältnis der Sätze aus. Da der vorhergehende Satz die conclusio der gesamten Argumentation vorwegnimmt, so würde die folgende nachträgliche Begründung am besten durch das eng verknüpfende ἐπεὶ angeschlossen, wogegen das gleich in der nächsten Zeile erscheinende ἐπεὶ wohl kaum Bedenken zu erregen braucht. ὅτι, graphisch noch leichter [3]), wirkt stilistisch nicht so gut.

250, 21: hier ist überliefert τὸ δὲ ὅμοιον καὶ περὶ τοῦ λογίζεσθαι τε καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι χρὴ φρονεῖν. Bekker schreibt für λογίζεσθαι: νοῦ, Kayser [4]) verteidigt das λογίζεσθαι, das auch Mutschmann wieder in den Text setzt. Allein für die Bekkersche, scheinbar sehr kühne Änderung lassen sich die triftigsten Gründe anführen, die ich hier noch einmal erschöpfend entwickeln möchte.

Nimmt man περὶ τοῦ νοῦ τε als das Ursprüngliche an, so konnte νοῦ hinter τοῦ sehr leicht verloren gehen, und dann die richtig erkannte Lücke durch eine graphisch zwar gar nicht zu rechtfertigende, aber durch p. 250, 7 (τὸ δὲ λογίζεσθαι καὶ ἐπιστήμην ἔχειν) sehr nahe gelegte Konjektur unrichtig ausgefüllt werden. Denn daß das überlieferte λογίζεσθαι in p. 250, 21 sachlich unrichtig ist und, falls es von Sextus selber herrühren sollte, auch von diesem hier bloß versehentlich gesetzt sein kann, läßt sich, glaube ich, zwingend erweisen. In der Definition des Menschen (p. 249, 17 f.) bilden ‘λογικόν’ und ‘νοῦ τε καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν’ zwei freilich nahe verwandte, aber völlig getrennte und auch äußerlich durch das dazwischen gestellte ‘θνητόν’ voneinander geschiedene Momente (vgl. auch die Parallelstelle Hyp. II 26 f. p. 62, 15 f.). Sie werden dementsprechend auch von Sextus in seiner Gegenargumentation fast immer klar auseinandergehalten, am allerdeutlichsten und entschiedensten gerade in der Erörterung, zu welcher unsere Stelle gehört [5]). In dieser ist das Begriffsmoment des ‘λογικόν’ bereits in V. 13—18 für sich besprochen und erledigt, und zwar mit der Bemerkung, daß darunter entweder das logische Denken (λογίζεσθαι) oder die Sprache verstanden werden könnte (cf. auch p. 16, 17 ff. [6])). Beide Möglichkeiten werden besonders erörtert. Hieran schließt sich, der Reihenfolge in der Definition entsprechend, die Behandlung des ‘θνητόν’ (V. 18—20), und nun erst folgt das letzte Moment, nach der Definition das ‘νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν’. Hier wäre es nun ein schlimmes und unbegreifliches Versehen, wenn anstatt des νοῦς neben der ἐπιστήμη das unter dem ‘λογικόν’ bereits erörterte und erledigte λογίζεσθαι wieder auftauchte. Auch wenn zwischen dem auf das λογίζεσθαι bezogenen λογικόν und dem νοῦς kein wesentlicher Bedeutungsunterschied liegt, würde dadurch doch die Klarheit der Darstellung sehr getrübt. Mindestens wäre zu erwarten, daß über die Identität beider Begriffe ein erläuterndes Wort einflösse. Aber auch ein sprachlicher Anstoß spricht gegen die Echtheit des λογίζεσθαι. Dieses würde durch das τε dem ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι koordiniert; das εἴπερ ἐπιδεκτικόν ἐστι τούτων in V. 23 (und ebenso ταῦτα und τούτων in V. 24) setzt aber voraus, daß von dem δεκτικὸν εἶναι zweierlei abhängig war. Wollte man sich nun zur Verteidigung des λογίζεσθαι auf das schon oben erwähnte τὸ δὲ λογίζεσθαι καὶ ἐπιστήμην ἔχειν in p. 250, 7 berufen, so zeigt doch genauere Betrachtung, daß diese Stelle in Wahrheit von ganz anderer Natur ist. Auch dort (p. 250, 2—11) werden alle Momente der Definition nacheinander besprochen, zuerst das ‘ζῷον’ und das ‘θνητόν’, dann werden in dem λογίζεσθαι καὶ ἐπιστήμην ἔχειν das λογικὸν und das νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι zwar zunächst zusammengefaßt, wobei das λογικόν, ganz entsprechend der späteren Angabe in V. 13 und 14, durch das λογίζεσθαι vertreten wird, während der νοῦς neben der ἐπιστήμη der Kürze halber verschwindet [7]); allein

[1]) § 276—280 beschäftigen sich mit Einwänden gegen das in 274 f. Ausgeführte und gehören also auch noch zu diesem Teil des Arguments hinzu.

[2]) Hervet übersetzt es dementsprechend mit praeterea.

[3]) Zu der Änderung von ἔτι in ἐπεὶ vgl. p. 262, 26, wo Bekker umgekehrt ἔτι für ἐπεὶ schreibt, ferner p. 258, 4.

[4]) Rh. Mus. (1850) VII 173.

[5]) § 274 f.; über den Zusammenhang von § 269—280 vgl. oben zu p. 250, 12.

[6]) Es ist dabei an die stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zu denken.

[7]) Die Weglassung des νοῦς bei gekürzter Ausdrucksweise erklärt sich sehr einfach daraus, daß der νοῦς als das Organ der ἐπιστήμη gedacht wird (cf. p. 240, 1 f.) und daher implicite mit ihr gesetzt ist. Hingegen bezeichnet das λογικόν sowie das λογίζεσθαι diejenige Vernünftigkeit, welche zugleich mit der Sprache jeden Menschen vom Tier unterscheidet, auch wenn er nicht ἐπιστήμη besitzt. Natürlich hat er den νοῦς auch

log. I von einer Vermengung beider Momente[1]) miteinander ist deshalb keine Rede, vielmehr werden sie in der folgenden Begründung sogleich wieder gesondert behandelt (vgl. oben zu p. 250, 10). Dieser Stelle ganz gleichartig ist § 280 (und p. 62, 23 f.), wo ebenfalls das λογικόν durch das λογίζεσθαι vertreten, und der νοῦς neben der ἐπιστήμη weggelassen, beide Momente aber getrennt erörtert werden. Die Ausdrucksweise in p. 250, 7[2]) könnte also wohl dem λογίζεσθαι in p. 250, 21 als Konjektur für einen oberflächlichen Kritiker einen Schein von Berechtigung geben, es aber als das Ursprüngliche oder gar als sachlich möglich und richtig zu beweisen vermag sie nicht. Auch die Annahme, daß Sextus versehentlich wirklich λογίζεσθαι geschrieben habe, scheint mir nach dem oben Entwickelten nicht in Betracht zu kommen. Besonders der hervorgehobene sprachliche Anstoß macht sie unmöglich[3]). So bleibt

---

dann, wenn ihm dessen besondere Funktion, die ἐπιστήμη, mangelt, aber das hindert nicht, daß νοῦς und ἐπιστήμη als Organ und Funktion eng zusammengehören und daher der νοῦς der Kürze halber einmal weggelassen werden kann.

[1]) Eine solche Vermengung könnte man höchstens in p. 62, 17 finden wollen: ἐπεὶ οὖν δείκνυται ἐν τῷ πρώτῳ τῆς ἐποχῆς τρόπῳ (sc. Hyp. I 62—78), ὅτι οὐδέν ἐστι ζῷον ἄλογον, ἀλλὰ καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά ἐστι πάντα κτλ. Denn diese Worte klingen zunächst so, als ob νοῦς und ἐπιστήμη den Gegensatz zu dem ἄλογον bilden sollten, und da dies der Definition nicht gemäß ist, könnte man, um die Übereinstimmung mit dieser herzustellen, sogar versucht sein, hinter ἀλλὰ ein λογικὰ einzuschieben. Doch hieße das den Sinn des Satzes verkennen; denn das ἀλλὰ καὶ vor νοῦ ist steigernd: Sextus hat in Hyp. I 62 ff. gezeigt, daß nicht bloß kein ζῷον ἄλογον ist, sondern daß sie sogar alle νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὰ sind. So findet sich also auch in dieser Stelle keine Verwechslung oder Vermengung beider Momente.

[2]) Die Natur dieser Stelle verkennt auch Kayser a. a. O. bei seiner Verteidigung des λογίζεσθαι.

[3]) Ein weiteres sprachliches Argument gegen die Echtheit des λογίζεσθαι liegt noch in dem τε. Dieses ist bei der Lesung λογίζεσθαι mit dem καὶ vor περὶ stilistisch nicht wohl verträglich; wenn λογίζεσθαι und ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι durch τε verknüpft werden sollten, so wäre eher zu erwarten gewesen: τὸ δὲ ὅμοιον περί τε τοῦ λογίζεσθαι καὶ τοῦ ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι χρὴ φρονεῖν. Sollte aber dieser Anstoß zu weit gehen und das τε an und für sich möglich sein, so hat es jedenfalls die Wirkung und Bedeutung, das λογίζεσθαι und ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι aufs allerengste zu verknüpfen, beides als Seiten einer und derselben Sache erscheinen zu lassen. Dadurch aber wird die Analogie mit p. 250, 7 vollständig aufgehoben, wo eben nur zwei getrennte Definitionsmomente der Kürze halber zusammengefaßt werden. Anderseits könnte allerdings die enge Verknüpfung durch das τε der Voraussetzung zu entsprechen scheinen, daß an dieser Stelle das λογίζεσθαι ja den νοῦς vertreten soll. Allein es wäre doch wieder auffällig, daß das λογίζεσθαι dann nicht der

nur übrig in dem λογίζεσθαι eine falsche Konjektur des Archetypus zu sehen (vgl. auch Kochalsky a. a. O. p. 29).

250, 24 erwäge man, ob der Gedanke der Stelle nicht erst rein heraustritt, wenn man schreibt: εἴπερ ἐπιδεκτικόν ἐστι τούτων ὁ ἄνθρωπος, οὐκ ἔστι ταῦτα ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ τούτων ἐπιδεκτικόν, οὗ τὴν φύσιν οὐ παρέστησαν. 'Wenn der Mensch ein Wesen ist, das diese Dinge an sich trägt, so ist der Mensch nicht 'diese Dinge', sondern eben jenes diese Dinge an sich tragende Wesen, dessen Natur sie nicht klar gemacht haben' (cf. p. 250, 1 f. und p. 250, 11 f., vgl. zu p. 250, 12). Die überlieferten Worte ἀλλ' ἐκεῖνος τούτων ἐπιδεκτικός bringen keinen scharfen Gegensatz heraus zu dem οὐκ ἔστι ταῦτα ὁ ἄνθρωπος, sie stellen ihm fast tautologisch bloß die Voraussetzung aus dem εἴπερ-Satz wieder entgegen, anstatt anzudeuten, worin denn nun, wenn er mit seinen συμβεβηκότα nicht identisch ist, das Wesen des Menschen zu suchen sei. Auch der abschließende Relativsatz gewinnt allein bei unserer Lesung erst wirkliche Bedeutung: das Wesen des Menschen liegt nicht in den συμβεβηκότα, sondern in deren geheimnisvollem Träger, dessen Natur die Dogmatiker mit ihrer bloß die συμβεβηκότα aufzählenden Definition nicht aufgehellt haben[1]).

253, 4 ist vielleicht ὀφείλει ⟨αὐ⟩τὸ meinem früheren Vorschlag, das τὸ zu streichen, vorzuziehen.

254, 11 und **23** erwartet man, weil es sich nach p. 254, 1. 2. 5/6. 17 um die Begriffe μέγεθος, σχῆμα, χρῶμα als die sichtbaren συμβεβηκότα des σῶμα handelt, anstatt μῆκος und μήκους vielmehr μέγεθος und μεγέθους. In V. 17 war statt μῆκος wieder μέγεθος aufgetreten, aber da das zweite μῆκος in V. 26 von βάθος begleitet wird, auf welches dann wieder χρῶμα folgt (V. 29), so ist deutlich, daß Sextus wirklich die beiden Begriffsreihen μέγεθος, σχῆμα, χρῶμα und μῆκος, πλάτος, βάθος (cf. z. B. p. 62, 13) miteinander vermengt hat, daß also nirgends geändert werden darf.

ἐπιστήμη selber, sondern dem ἐπιστήμης δεκτικὸν εἶναι parallelisiert würde, also die ἐνέργεια der δύναμις! In dieser seltsamen Unstimmigkeit verrät sich, daß etwas an der Stelle nicht stimmt. Setzt man dagegen νοῦ für λογίζεσθαι ein, so bekommt das τε auf einmal den besten und natürlichsten Sinn. In der Definition selber (p. 249, 17 und p. 62, 17) findet sich das τε allerdings nicht.

[1]) Infolge der unbemerkten Korruptel wird der Relativsatz bei Hervet völlig mißverstanden: 'praeterea si homo est eorum capax, ea non sunt homo, sed ille est eorum capax, cuius ea (!) naturam non ostendunt'. — Zu dem Gedanken vgl. p. 623, 10 ff.: τὸ γὰρ ἐπιδεκτικόν τινος οὐκ ἔσται ἐκεῖνο τὸ οὗπερ ἐπιδεκτικόν ἐστιν; p. 254, 2 f. 9.

log. I **254, 23** möchte ich das überlieferte *μερῶν* gegen die von Mutschmann in den Text gesetzte Änderung Kaysers[1]) in *μεγεθῶν* verteidigen. An der von Kayser verglichenen Stelle (p. 469, 20) handelt es sich darum, ob wir die Vorstellung der unendlichen Größe *ἕτερον ἑτέρου μέγεθος ὑπερτιθέντες* erreichen können, wogegen eingewandt wird, daß auf diesem Wege, *καθ' ὑπέρθεσιν πολλῶν μεγεθῶν*, nur die Vorstellung eines *μέγιστόν τι*, nicht eines *ἄπειρον μέγεθος* gewonnen werde. Daß die Vorstellung der Größe überhaupt (nicht bloß die der unendlichen) *καθ' ὑπέρθεσιν μεγεθῶν* zustandekomme, wird dort also gar nicht gesagt; und, wie mir scheint, ist das *καθ' ὑπέρθεσιν μεγεθῶν* von der Vorstellung des unendlichen *μέγεθος*, auf das es sich dort bezieht, gar nicht abtrennbar und ohne weiteres auf die Vorstellung des *μέγεθος* überhaupt zu übertragen. Denn bei der Aufgabe, das unendlich Große vorzustellen, wird die Vorstellung der Größe als solcher vorausgesetzt; es hat also Sinn zu sagen, das *ἄπειρον μέγεθος* werde durch fortgesetztes Aneinanderschieben relativer *μεγέθη* vorgestellt. Dagegen handelt es sich bei der Vorstellung der Größe schlechthin, wie gerade unsere Stelle deutlich zeigt (V. 24 ff.), nur darum, überhaupt auf das allmähliche Erwachsen der Quantitätsvorstellung und der ihr untergeordneten Elementarvorstellungen, auf den die bloße Sinnestätigkeit übersteigenden Akt der intellektuellen Synthese (cf. z. B. p. 256, 2. 5) bei ihrer Bildung hinzuweisen; aber die Elemente der Quantitätsvorstellung selbst schon als Quantitäten zu bezeichnen, was doch schwerlich ohne besondere Absicht geschehen würde (zumal da gerade an diesem Punkt das eigentlich Problematische der Sache liegt), besteht kein irgend ersichtliches Interesse, es sei denn, daß das damit angerührte Problem auch behandelt werden sollte. Von einer solchen Absicht ist aber hier nichts zu merken; daher genügt es, wenn die Elemente der Quantitätsvorstellung einfach 'Teile' heißen.

255, 19 ist das überlieferte *ἐπεί τοι κἂν* in *ἐπεί τοι ἐὰν* zu ändern, da allein diese Schreibung dem wirklichen logischen Verhältnis der Sätze entspricht. Es soll bewiesen werden, daß die einzelnen *αἰσθήσεις* einander in ihrer Funktion nicht erkennen können (p. 255, 16 ff.). Zur Begründung heißt es: 'die *ὅρασις* kann ihrer Natur nach die *ἀκοή* als *ἀκοή* (d. h. in ihrer Funktion des Hörens) nicht wahrnehmen, ebenso wenig die *ἀκοή* die *ὅρασις* usw. Denn wenn wir behaupten, dies verhalte sich so, so geben wir damit zu, die *ὅρασις* habe dieselbe Funktion wie die *ἀκοή*. Dies aber ist ungereimt'. Es handelt sich demnach nicht um zwei Argumente, sondern um ein einziges. Vor dem *ἐπεί τοι* wird der zu widerlegenden These nichts als die bloße Gegenbehauptung gegenübergestellt, erst das *ἐπεί τοι κτλ.* bringt den Gegengrund — den einzigen, der überhaupt vorgetragen wird — indem es aus jener These die absurde Konsequenz zieht. Mithin kann von einer Konzession, wie das *κἂν* sie voraussetzen würde, an dieser Stelle keine Rede sein; es handelt sich vielmehr um die Einführung eines apagogischen Beweises. Das concessive *κἂν* hätte nur Sinn, wenn schon ein anderes Argument vorausgegangen wäre, welches durch das *κἂν* dem Gegner preisgegeben werden könnte, um dadurch das nächste Argument als noch schlagender zu empfehlen. Für solche Konzessionen seien als Beispiele unter unzähligen genannt: p. 65, 13. 27 (cf. auch p. 66, 1); p. 70, 26. 29 (cf. zu p. 70, 26); p. 254, 10; p. 261, 20; 267, 16. 20; 268, 31; 288, 12; 306, 1; 365, 9. 16. Dagegen bieten folgende Stellen genaue Analogien zu unserer Stelle: p. 139, 21 (*ἐπεί τοί γε εἰ*); p. 201, 32 (*ἐπεί τοι ἐὰν*); p. 249, 20 (*ἐπεί τοι εἰ μή*); p. 253, 25 (*ἐπεί τοι ἐὰν*); p. 331, 2 (*ἐπεί τοι ἐὰν*); p. 362, 7 (*ἐπεί τοι εἰ*); p. 491, 7 (*ὡς ἂν μηδὲν αὐτῶν πάθῃ*); p. 536, 29 (*ἐπεὶ ἄν*); p. 566, 22 (*ἐπεί τοι εἰ*); p. 695, 24 (*ἐπεί τοί γε εἰ*[1])). Wie man sieht, findet sich in diesen Fällen fast überall das charakteristische *ἐπεί τοι* (welches dem Typus der Concession fremd ist); wir haben es also hier mit einer stereotypen Formel zur Einführung apagogischer Beweise zu tun, und es kann danach kein Zweifel sein, daß auch p. 255, 19 *ἐπεί τοι ἐὰν* zu schreiben ist, wie denn auch bereits Hervet im richtigen Gefühl für das Verhältnis der Sätze 'nam si dicamus' (nicht 'etsi') übersetzt hat.

261, 7—14: Ich beginne mit dem Beispielsatz V. 10 ff., welcher m. E. bis *συνασπίζονται* (V. 14) reicht. Denn es ist zweifellos zu lesen: . . . . . *τί μᾶλλον Ἐπίκουρον ἢ Ἀριστοτέλη [ἢ], ὅτι οὐκ ἐλάσσους εἰσίν, οἳ καὶ τούτῳ συνασπίζονται*; die Streichung des *οὐκ* (Meineke) wird schon durch das *καὶ τούτῳ* widerraten, und daß das *ὅτι — συνασπίζονται* keinen selbständigen Satz bildet, sondern zu dem Satz *οἷον εἰ κτλ.* hinzugehört, geht aus dem Aufbau der beiden Sätze V. 7 ff. und V. 10 ff. klar hervor: zwischen ihnen besteht vollkommene Analogie; die beiden analogen Fragen *τί μᾶλλον κτλ.* haben aber nur Sinn, wenn zu beiden der Gedanke des Satzstücks *ὅτι — συνασπίζονται* hinzugenommen wird; dieses Satzstück gilt also auch für das erste *τί μᾶλλον* mit, es

[1]) Rh. Mus. 1850 VII p. 173.

[1]) Vgl. unten zu p. 589, 14.

ist das Schlußglied, auf welches die ganze Argumentation seit V. 7 hinstrebt, auf dem der Hauptton der ganzen Periode liegt; trennt man es ab, so wird diese stilistische Absicht völlig zerstört, denn die Form der selbständigen rhetorischen Frage muß unter diesen Umständen als Abschwächung wirken.

Eine größere Schwierigkeit liegt nun aber in V. 8f. Der Satz *εἰ οὖν ἄριστός ἐστιν ὁ συνεωρακὼς τἀληθές* ist als eine leere Plattheit offensichtlich unmöglich, und der Begründungssatz *ἐπεὶ — ὁρμώμενοι* ist schon durch das Schwanken der Überlieferung problematisch. Zur Wahl stehen folgende Fassungen: 1. *ἐπεὶ ταὐτὸ ἀξιοῦσι πάντες οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ὁρμώμενοι* (deteriores); 2. *ἐπεὶ ταὐτὸ ἀξιοῦσι πάντες οἱ ἀπ' αὐτοῦ ὁρμώμενοι* (NE); 3. *ἐπειδὴ αὐτὸ ἀξιοῦσι πάντες οἱ ἀπ' αὐτοῦ ὁρμώμενοι* (L). Die Entscheidung ist schwierig, weil wir in diesem Falle aus dem Begründungssatz erst den zu begründenden Gedanken zu erraten haben. Indessen kann nur die Lesart von L ernstlich in Betracht kommen: denn welchem Gedanken die Trivialität, daß 'alle Anhänger desselben Philosophen dasselbe meinen' (bzw. daß 'alle Anhänger eines Philosophen dasselbe fordern') zur Begründung gedient haben sollte, ist nicht abzusehen. Geht man dagegen von L aus ('weil alle seine Anhänger davon überzeugt sind') und hält sich im übrigen an die Analogie des Beispielsatzes (V. 10ff.), so ergibt sich als wahrscheinlichste Vermutung für V. 8f., daß derselbe Gedanke, der in dem Vordersatz (V. 10—12) in bezug auf Epikur als spezielles Beispiel erscheint, dort als allgemeingültiger ausgesprochen worden ist. Hinzu kommt noch, daß das *τί μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε* nach der Analogie vieler Stellen vermuten läßt, daß es auch schon im Vordersatz hieß *εἰ οὖν ἄριστός ἐστιν ὅδε*; vgl. p. 579, 18 *εἰ γὰρ τῇδε προσεκτέον, τί μᾶλλον τῇδε ἢ τῇδε*; p. 331, 9 *εἰ γὰρ τούτου, τί μᾶλλον τούτου ἢ ἐκείνου*; s. ferner p. 70, 18f.; 262, 31f.; 314, 3ff. Hiernach könnte man zunächst vermuten: *εἰ οὖν ἄριστός ἐστιν ὅ⟨δε ὡς⟩ συνεωρακὼς τἀληθές* (cf. p. 261, 10 *ἄριστον εἶναι φήσομεν καὶ κριτήριον ἀληθείας* und p. 262, 10 *περί τινος ὡς εὑρηκότος τἀληθές*). Mehr Wahrscheinlichkeit hat es aber wohl, in *ὁ συνεωρακὼς τἀληθές* ein Glossem zu *ἄριστος* zu sehen, welches das *ὅδε* von seiner Stelle verdrängt hat. Doch läßt sich für das Glossem auch an eine andere Beziehung denken. Wenn wir nämlich in V. 10f., statt mit Bekker *οἷον ⟨εἰ⟩ Ἐπίκουρον* (sc. *ἄριστον εἶναι φήσομεν*), lieber nach Analogie von V. 7f. *οἷον ⟨εἰ⟩ Ἐπίκουρος* (sc. *ἄριστός ἐστιν*) voraussetzen, so könnte das Glossem auch diesen Worten gegolten haben.

262, 5 schlage ich vor: *καὶ παρ' αὐτὸ τοῦτο, ⟨καὶ⟩*[1] *εἰ κτλ.* Der Satz zieht die Summe der Argumentation von § 330 ab. Sie begann dort im Verhältnis zum vorhergehenden Argument mit einer Konzession[2]) (p. 261, 20 *εἶτα κἂν τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ τῶν πλειόνων μαρτυρίᾳ προσέχωμεν*). Auf diesen Anfang des Arguments weist Sextus in p. 262, 5 zurück, daher ist eine Andeutung des concessiven Verhältnisses auch hier unentbehrlich. Erst dadurch erhält der ganze Satz seine Pointe, weil nur so klar wird, daß der Verfasser mit ihm auf den Ausgangspunkt der Argumentation zurückgreift. Völlig analog ist p. 65, 27 *διόπερ κἂν κτλ.*, welches in genau derselben Weise das *εἶτα κἂν δοθῇ* von p. 65, 13 wieder aufnimmt; vgl. ferner p. 365, 9 und 16; p. 474, 10 und p. 475, 16; p. 97, 30 und p. 498, 9; p. 714, 9 (cf. 713, 5).

265, 20 lese ich *οὐ χωρὶς* statt *καὶ χωρὶς*, wodurch der Satz allein einen Sinn gewinnt: 'wie der 'Architekt', der das Gerade und Krumme unterscheidet, dies nicht tut, ohne auch die Einrichtung der von ihm angewandten *κριτήρια*, nämlich Richtschnur und Zirkel, zu verstehen, ebenso müßte die *διάνοια*, wenn anders sie fähig sein soll, das Wahre und Falsche zu unterscheiden, vor allem ihre eigene Natur mit erkennen'[3]). Vielleicht ist, entsprechend dem *συνεπιβάλλειν* in V. 23, auch in dem Vergleichungssatz zu schreiben *οὐ χωρὶς τοῦ ἐπιβάλλειν ⟨καὶ⟩ τῇ κατασκευῇ τῶν κριτηρίων.* — Daß dieser klare Sinn des Satzes so lange durch das *καὶ χωρίς* entstellt geblieben ist, muß wohl auf einem Mißverständnis des *ἐπιβάλλειν* beruhen; so übersetzt z. B. Hervet: 'etiam absque adhibito criteriorum apparatu'. Er versteht also das *ἐπιβάλλειν* hier von der Anwendung der Werkzeuge und scheint das tertium comparationis in deren Nichtanwendung zu erblicken[4]). Zur Bedeutung des *ἐπιβάλλειν* vgl. z. B. p. 470, 10f.

265, 24 schlage ich vor: ... *τῇ ἑαυτῆς φύσει συνεπιβάλλειν, οἷον οὐσίᾳ τῇ ἐξ ἧς ἐστι, τόπῳ τῷ ἐν ᾧ πέφυκε, τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.* Das *οἷον* ist aus dem überlieferten *διον* (NLE) bzw. *δι' ὃν* (ς) ebenso leicht herzustellen wie das *δι' ἣν* der Ed. Genev., welches gar nicht befriedigt; denn was soll die *φύσις δι' ἥν* (sc. *ἐστί*) der *διάνοια* bedeuten? Dagegen ist es ganz natürlich,

[1]) *εἰ ⟨καὶ⟩* wäre stilistisch besser, würde aber das logische Verhältnis ungenau wiedergeben. Am besten vielleicht *⟨οὐδ'⟩ εἰ*.

[2]) Cf. zu p. 255, 19.

[3]) Zu dem Vergleich s. p. 196, 6ff. und p. 197. — Für das *οὐ χωρίς* vgl. p. 240, 16ff. und p. 371, 2ff., ferner auch p. 540, 18; p. 620, 4. 5. 9. 15.

[4]) Vgl. dagegen p. 240, 16ff. 371, 2ff.

wenn das *τῇ ἑαυτῆς φύσει συνεπιβάλλειν*[1]), gerade wie vorher in dem Vergleichungssatz das *ἐπιβάλλειν τῇ κατασκευῇ τῶν κριτηρίων* (V. 21), mit einem *οἷον* durch spezielle Angabe dessen erläutert wird, was etwa zu den einzelnen Momenten dieser Selbsterkenntnis der *διάνοια* von ihrer eigenen Natur gerechnet wird (vgl. die Parallelstelle in Hyp. II § 58). Die *φύσις* selber steht mit diesen zum Zweck näherer Bestimmung angeführten Beziehungsmomenten ihres Wesens natürlich nicht in einer Reihe; gerade daß es diese Abstufung bewirkt, scheint mir das *οἷον* besonders zu empfehlen.

266, 13 ist überliefert *ἐξέσται δὲ καὶ τοῖς ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν εἰρημένοις ἐπιλογισμοῖς τὰ νῦν χρῆσθαι· ἡμῖν γὰρ οὐκ ἀνάγκη ταὐτολογεῖν.* Diesen Worten ist indessen schwerlich ein befriedigender Sinn abzugewinnen; denn was sollte wohl unter den 'von den Männern vorgetragenen Argumenten' zu verstehen sein, die hier ebenfalls angewandt werden könnten? Hervet übersetzt: 'licebit in hac re etiam argumentis Dogmaticorum, quibus ipsi invicem pugnant, uti, sed nobis eadem recoquere non est necesse'. Er scheint demnach die Worte auf die kurz vorher (p. 265, 26 —266, 5) angeführten einander widerstreitenden Ansichten dogmatischer Philosophen zu beziehen. Aber dort handelt es sich nicht um *ἐπιλογισμοί*, sondern um bloße *δόξαι*, und zwar um *δόξαι* über die Natur der *διάνοια*, deren Aufzählung durch den besonderen Charakter des betreffenden Arguments (§ 348—350[2])) veranlaßt wurde. Inzwischen hat aber § 351 bereits ein ganz anders geartetes Argument gebracht, welches von dem inhaltlichen Widerspruch der einzelnen *διάνοιαι* ausgeht und damit zu einem neuen Gesichtspunkt, nämlich zu dem einfachen skeptischen Hauptargument von der Diaphonie, überleitet. Die *διάνοια* kann nicht das *κριτήριον* sein, weil die einzelnen *διάνοιαι* sich in ihren Aus-

[1]) Die Kaysersche Einschiebung von *ἐπιβάλλειν* vor *συνεπιβάλλειν* (cf. Rh. Mus. 1850 Bd. VII p. 175) geht aus mangelndem Verstehen des *τῇ ἑαυτῆς φύσει συνεπιβάλλειν* hervor: die als *κριτήριον* fungierende *διάνοια* soll zugleich mit ihren Objekten, dem Wahren und Falschen an den Dingen, ja eigentlich noch vorher (*πολλῷ πρότερον*), ihre eigene Natur erkennen (cf. p. 322, 17). Der leichte Widerspruch zwischen dem *πολλῷ πρότερον* und dem *συνεπιβάλλειν* braucht kaum zu stören. Gerade das *τῇ ἑαυτῆς φύσει συνεπιβάλλειν* bezeichnet klar und scharf den Hauptgedanken, der deshalb durch die Kaysersche Konjektur, welche das *συνεπιβάλλειν*, wohl dem *πολλῷ πρότερον* zu Liebe, erst auf die Einzelmomente *οὐσία, τόπος* usw. bezieht, völlig verwischt werden würde.

[2]) Das Beweisziel ist die Widerlegung des Satzes, daß die *διάνοια* das *κριτήριον* sei.

sagen widersprechen, gerade wie es sonst bei den verschiedenen Philosophen hervorgehoben wird. Was sollte nun hier, wo es sich um die *διαφωνία* der *διάνοιαι* handelt, eine Zurückweisung auf die *διαφωνία* über die Natur der *διάνοια*, als ob diese irgendwie in den Dienst des neuen Gesichtspunktes gestellt werden könnte? Eine andere Interpretation des überlieferten Textes dürfte aber schwer zu finden sein. Die Lösung des Rätsels bringt die Vergleichung der Parallelstelle in den Hypotyposen. Dort enthält Hyp. II 57—60 dieselben Argumente wie hier § 348—351, dann heißt es § 61: *λοιπὸν ἐκ τῶν περὶ κριτηρίου τοῦ ὑφ' οὗ λεγομένου ῥηθέντων δεικνύναι δυνησόμεθα ὅτι μήτε τὴν ἀγχινουστέραν τῶν ἄλλων διάνοιαν εὑρεῖν δυνάμεθα κτλ.*, und es wird in § 61 und 62 eine kurz zusammengefaßte Übertragung der Argumentation von § 39—42 (gegen die These, daß der verständigste Mensch als *κριτήριον* anzusehen sei) auf die *διάνοια* gegeben. Genau in entsprechender Weise wird m. E. auch mit den fraglichen Worten an unserer Stelle auf die Argumentation von § 314 ff. (etwa bis 335 oder 339) verwiesen: diese Gedankengänge, in welchen es sich um die Geltung der einander widersprechenden dogmatischen Philosophen als *κριτήρια* handelte, seien ohne weiteres auf das gegenwärtige Problem, ob eine der widerstreitenden *διάνοιαι* als *κριτήριον* angesehen werden könne, übertragbar; Sextus braucht dies nicht auszuführen, da er sich nur wiederholen würde (cf. p. 248, 5). Das ist ohne Zweifel der Sinn unserer Stelle; er ergibt sich sogleich, wenn man das *ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν* durch *ἐπὶ τῶν ἀνδρῶν* ersetzt: die in § 314 ff. *ἐπὶ τῶν ἀνδρῶν* vorgebrachten Argumente gestatten auch eine Anwendung *ἐπὶ τῶν διανοιῶν.* Ähnliche Verweisungen siehe z. B. p. 69, 21 ff., p. 268, 1 f., 277, 17 ff. 21 f., 606, 13 ff., 653, 21 ff., 686, 30 ff., besonders p. 433, 15 ff.: *ὅθεν καὶ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐρωτᾶν ἔξεστι καὶ τὸν ἐπὶ τοῦ σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως διὰ τῶν ἔμπροσθεν ἀποδοθέντα λόγον.* Vielleicht hat das *ὑπὸ* noch eine weitere Verderbnis nach sich gezogen; sehr auffällig ist nämlich die Stellung des *ἡμῖν* am Anfang des Begründungssatzes. Denn warum Sextus das *ἡμῖν* so hervorhebt anstatt zu sagen *οὐ γὰρ ἀνάγκη ἡμῖν ταυτολογεῖν*, ist nicht einzusehen. Vielleicht schrieb er ursprünglich: *ἐξέσται δὲ* .... *χρῆσθαι ἡμῖν· οὐ γὰρ ἀνάγκη ταυτολογεῖν* (cf. p. 477, 1, 578, 3). Daraus kann das *ἡμῖν γὰρ οὐκ ἀνάγκη* leicht durch bloßes Versehen, sehr wohl aber auch durch absichtliche Änderung entstanden sein; denn neben dem falschen *ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν* bekommt das betonte *ἡμῖν* einen Schein von Berechtigung und Sinn.

log. I **270, 8** ist überliefert ἡ περὶ τῶν ἀνωτάτω πραγμάτων διάστασις. Nun werden gleich hinterher (V. 10—14) als Gegenstände der διάστασις die φαινόμενα bezeichnet. Danach wäre also bei den ἀνωτάτω πράγματα an die φαινόμενα zu denken. Es ist aber nicht zu begreifen, warum diese so genannt werden sollten. Denn unter den ἀνωτάτω πράγματα kann kaum etwas anderes verstanden werden als die ersten Elemente des Seins[1]), das aber paßt nicht auf die φαινόμενα. Nicht viel besser wird die Sache, wenn man annimmt, Sextus denke bei den ἀνωτάτω πράγματα an die φαινόμενα und die ἄδηλα zusammen als die obersten Arten der ὄντα. Denn erstlich ist in der Ausführung über die διάστασις (V. 10—14) von den ἄδηλα gar keine Rede; sie tauchen erst V. 17 ff. auf, und auch dort werden als Gegenstände der διάστασις noch immer allein die φαινόμενα betrachtet[2]). Sodann müßte der Begriff der Art doch irgendwie ausgedrückt sein. In welcher Weise dies in anderen Wendungen geschieht, zeigen folgende Stellen: p. 318, 6 τῶν πραγμάτων διττή τίς ἐστι κατὰ τὸ ἀνωτάτω διαφορά; p. 238, 24 διττῆς οὖν οὔσης κατὰ τὸ ἀνωτάτω τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως; p. 604, 10 τῶν σωμάτων κατὰ τὸ ἀνωτάτω διττή τίς ἐστι διαφορά. Wie nun hier das ἀνωτάτω nicht zu den πράγματα, sondern zu der διττὴ διαφορά bzw. φύσις gezogen ist, so gehört vielleicht das ἀνωτάτω an unserer Stelle ursprünglich zu der διάστασις; man müßte also schreiben: ἡ ἀ ν ω τ ά τ ω περὶ τῶν πραγμάτων διάστασις, oder auch ἡ περὶ τῶν πραγμάτων ἀ ν ω τ ά τ ω διάστασις; vgl. p. 136, 5 αἱ ἀνωτάτω περὶ κινήσεως στάσεις; p. 199, 32 τῶν ἀπολιπόντων (sc. κριτήριον) τρεῖς αἱ ἀνωτάτω γεγόνασι στάσεις; p. 485, 17 τρεῖς γεγόνασι στάσεις κατὰ τὸ ἀνωτάτω περὶ κινήσεως.

273, 23 vermißt man hinter der Erörterung der ersten Möglichkeit (daß die ἑτεροίωσις des ἡγεμονικόν derjenigen der αἴσθησις gleich sei, p. 273, 20—23) eine ausdrückliche Angabe, daß sie auf eine absurde Konsequenz geführt habe; und da in V. 26 die Besprechung der zweiten Möglichkeit mit einem ὃ π ά λ ι ν ἐστὶν ἄτοπον abgeschlossen wird, so ist wohl in V. 23 zu lesen .... καὶ οὐ διαφέρον τῆς αἰσθήσεως, ⟨ὅπερ ἄτοπον⟩· εἰ δὲ ...., so daß das πάλιν auf diese erste deductio ad absurdum zurückweist.

[1]) So heißt es p. 461, 21: περὶ τῶν ἀνωτάτω καὶ ἀρχικωτάτων στοιχείων δύο μὲν αἱ πρῶται γεγόνασι στάσεις. Zu vgl. wäre auch p. 32, 17 τῶν δ' ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀνωτάτω γένη κατὰ τοὺς δογματικούς, τὰ δ' ἔσχατα εἴδη; ferner p. 618, 30.

[2]) Vgl. V. 18 ἐκ γὰρ τῆς ἀμφισβητουμένης ὕλης ὑπάρχον (sc. τὸ φαινόμενον).

274, 15 und **23**: in § 385 soll bewiesen werden, daß die διάνοια nicht einmal die Gleichheit zwischen den φαντασίαι und den φανταστά feststellen könne, geschweige daß sie in den φαντασίαι die φανταστά selber irgendwie erfaßte. Jene Gleichheit zwischen den φαντασίαι und den φανταστά soll nun die διάνοια bestenfalls nur durch eine φαντασία erkennen können, weil sie ohne die Vermittlung einer φαντασία überhaupt keiner Erkenntnis fähig sei. p. 274, 14 ff. heißt es dann weiter nach dem überlieferten Text: 'wenn aber durch eine φαντασία, so muß jedenfalls d i e s e φαντασία, damit erkannt werde, ob sie selbst dem sie verursachenden φανταστόν gleich ist, sich selbst und das zugrunde liegende φανταστόν erfassen'. Diese Worte klingen so, als ob für den erörterten Fall, nämlich daß die διάνοια die Gleichheit mittelst einer φαντασία erkennt, diese φαντασία als eine besondere, ausschließlich hierzu bestimmte, von der φαντασία, um deren Gleichheit mit dem φανταστόν es sich jeweilig handelt, verschiedene φαντασία gedacht würde. Diese Deutung scheint mir aber ganz unhaltbar, ja geradezu widersinnig zu sein. Denn wenn die φαντασία, mittelst deren die Gleichheit der φαντασίαι und der ihnen entsprechenden φανταστά erkannt wird, selbst ganz außerhalb jener φαντασίαι steht, so ist ja damit, daß 'diese φαντασία' (V. 15) sich selbst und ihren Gegenstand — man weiß nicht welchen[1]) — erfaßt, noch gar nichts zur Ermittlung der in Frage stehenden Gleichheit geleistet. Wie man sieht, wird die Sache bei dieser Deutung unklar und unvorstellbar. Was gesagt werden soll, ist wahrscheinlich etwas viel Einfacheres, nämlich dies: wenn die διάνοια die Gleichheit der φαντασίαι und ihrer Objekte nur mittelst einer φαντασία erkennen kann, so müssen eben die genannten φαντασίαι s e l b s t nicht bloß das ὑποκείμενον oder φανταστόν, sondern außerdem auch noch sich selbst erfassen, damit erkannt werde, ob sie ihren Objekten gleich sind. Jene irreführende Deutung wird nun ausschließlich durch das αὕτη ἡ φαντασία in V. 15 hervorgerufen, während sofort der einfache Sinn

[1]) Wenn irgend etwas, so könnte als Gegenstand einer solchen Sondervorstellung höchstens die Gleichheit zwischen den Objekten und den Objektvorstellungen als solche in Betracht kommen. Wenn aber dies vorausgesetzt würde, so wäre gar nicht einzusehen, warum gerade von dieser φαντασία gefordert werden sollte, daß sie außer ihrem Gegenstand — eben jener Gleichheit — auch noch sich selbst erkennen müsse, und zwar deshalb, damit erkannt werde (ἵνα γνωσθῇ κτλ.), ob sie ihrem Gegenstande gleich sei. Dies alles ist völlig pointenlos, wenn es sich auf eine Sondervorstellung der geschilderten Art bezieht. Dagegen gewinnt es sofort Leben und Sinn, wenn von der Objektvorstellung selber die Rede ist.

log. I herausspringt, wenn man dafür *αὐτὴ ἡ φαντασία* schreibt[1]): jede der betreffenden *φαντασίαι* muß selber die Vergleichung zwischen sich und dem Objekt vollziehen, in anderer Weise läßt sich die Sache nicht vorstellen; aus dieser einzig in Betracht kommenden Weise aber ergeben sich absurde Konsequenzen. Bestätigt wird diese Interpretation noch besonders durch das *φαντασία οὖσα ἐκείνου* in V. 18, wonach es sich bei der *φαντασία*, von der die Rede ist, eben um die Vorstellung von einem zu erkennenden äußeren Objekt, also nicht eine Extra-Phantasia, handelt.

Die Argumentation setzt sich jetzt in folgender Weise fort. Daß die *φαντασία* das äußere Objekt, deren Abbild sie ist, erfasse, bietet keine Schwierigkeit, um so mehr das gleichzeitig geforderte Sichselbsterfassen der *φαντασία*. Es brächte die Konsequenz mit sich, daß ein und dasselbe Vorstellung und vorgestellter Gegenstand wäre. Da nun aber *φαντασία* und *φανταστόν* als *αἴτιον* und *ἀποτέλεσμα* notwendig voneinander verschieden sind, so würde ein und dasselbe von sich selbst verschieden sein. Dieser Gedankengang ist klar und ohne Anstoß. Aber im Text wird noch etwas hinzugefügt, denn es heißt V. 22 ff.: .... *ἔσται τὸ αὐτὸ ἕτερον ἑαυτοῦ αἴτιόν τε ἅμα καὶ ἀποτέλεσμα· ὧν ἑκάτερον ἄλογόν ἐστιν.* Zwei Auffassungen sind möglich. Entweder soll das *αἴτιόν τε καὶ ἀποτέλεσμα* eine erläuternde Bemerkung zu dem *ἔσται τὸ αὐτὸ ἕτερον ἑαυτοῦ* sein, in gleicher Art wie die beiden Parenthesen in V. 21 und 22: in diesem Falle liefe die Argumentation hier nur auf eine absurde Konsequenz hinaus, und die Schlußworte *ὧν ἑκάτερόν ἐστιν ἄλογον* würden dann zu der Deutung nötigen, daß die ganze

[1]) In ein anderes Licht tritt die Sache durch folgende Bemerkung August Nebes in der Berliner Philolog. Wochenschrift (1915 Sp. 2 Anm. 1): 'Unrichtig erscheint Mutschmanns Angabe 274, 15 *εἰ αὐτὴ* N, nach meinen Notizen hat auch N nur *εἰ*, aber *αὐτὴ* für *αὕτη*'. Wenn Nebe Recht hat, wäre also die von uns geforderte Schreibung die Lesart der besten Handschrift. Was das *εἰ αὐτὴ ὁμοία* betrifft, so stimmt zu einem voraufgehenden *αὐτὴ ἡ φαντασία* in der Tat besser ein Fehlen dieses zweiten *αὐτὴ*, welches neben dem ersten, ohne geradezu unverträglich mit ihm zu sein, doch ein wenig überflüssig wirken würde. Kochalsky (a. a. O. p. 45) gibt für N dieselbe Lesart an wie Mutschmann und sucht zu zeigen, daß das *εἰ αὐτὴ ὁμοία* (neben dem *αὕτη ἡ φαντασία*) vortrefflich sei: 'neque enim *διάνοια* scire potest, eane, quae cadant sub phantasiam, similia sint phantasiae, si ne phantasia quidem scit, utrum ipsa similis sit eis, quae cadunt sub phantasiam, necne'. Aus diesen Worten geht hervor, daß Kochalsky von derselben Auffassung der Sache ausgeht wie ich, jedoch ohne zu bemerken, daß diese Auffassung ein *αὐτὴ* statt des *αὕτη* verlangt.

Argumentation (von V. 19 ab) in zwei Abschnitte zerfiele, deren erster bereits in den Worten *δεήσει ταὐτὸ καὶ φαντασίαν καὶ φανταστὸν γίνεσθαι* mit einer ersten deductio ad absurdum abschlösse. Oder das *αἴτιόν τε ἅμα καὶ ἀποτέλεσμα* ist als eine zweite absurde Konsequenz anzusehen, welche am Schluß der ganzen Argumentation mit der ersten (*τὸ αὐτὸ ἕτερον ἑαυτοῦ*) zusammen[1]) auftritt: dann würde sich das *ἑκάτερον* auf diese beiden unmittelbar vorher bezeichneten Ungereimtheiten beziehen. Von diesen zwei Deutungsweisen halte ich die erste für unhaltbar, besonders deshalb, weil kein Anzeichen verrät, daß in V. 20 ein erstes Argument abschließt und mit *καὶ ἐπεί ἐστιν* ein zweites beginnt. Ohne Zweifel setzt das *καὶ ἐπεί ἐστιν* vielmehr den Gedankengang einfach fort. Es bliebe also nur die zweite Interpretation übrig. Bei dieser liegt aber ein nicht geringer Anstoß darin, daß das zweite absurdum sich nicht ungezwungen als Konklusion der ganzen Argumentation ergibt. Es widerspricht ihr zwar nicht, aber es hätte, wenn überhaupt, bereits an einer früheren Stelle des Gedankenganges, nämlich in V. 20 (hinter *γίνεσθαι*), hervorgehoben werden müssen, so daß das Folgende dann wirklich, natürlich anders eingeleitet, ein zweites Argument gebildet hätte. Diese Beobachtung brachte mich früher auf den Einfall, das *αἴτιόν τε ἅμα καὶ ἀποτέλεσμα* sei eine Randnotiz, die hinter das *γίνεσθαι* in V. 20 gehören wolle und vielleicht gehöre. Da ich aber jetzt in dem *καὶ ἐπεί ἐστιν* nicht mehr einen neuen Anfang sehen kann, so vermag ich diese Auffassung jetzt nicht mehr zu vertreten, und es bleibt mir nichts übrig, als entweder ohne jede Änderung die oben entwickelte zweite Deutungsmöglichkeit gelten zu lassen oder mit dem *αἴτιόν τε ἅμα καὶ ἀποτέλεσμα* auch das *ὧν ἑκάτερόν ἐστιν ἄλογον* als Glossem zu streichen. Diese letztere Auskunft ist aber sehr bedenklich, schon weil ein abschließendes '*ὅπερ ἄτοπον*' kaum entbehrt werden kann. Mag es denn genügen, hiermit auf das Problematische der Stelle hingewiesen zu haben.

275, 27 f. schlage ich vor, die Worte *καὶ εἰ μὲν συνακολουθεῖ τί τινι, καὶ μάχεται πάντως ἕτερον ἑτέρῳ* als Glossem zu streichen. Man prüfe einmal den Gedankengang unter vorläufiger Übergehung dieses Satzes. Ziel der Argumentation ist die Widerlegung der These, daß alle Vorstellungen wahr seien, durch den Nachweis, daß es auch falsche gibt (p. 215, 12–15). Zu diesem Zweck weist das erste Argument (§ 391) darauf hin, daß sich

[1]) Vgl. p. 202, 12 *γενήσεται τὸ αὐτὸ κρινόν τε καὶ κρινόμενον πιστόν τε καὶ ἄπιστον* (cf. V. 15 f.).

log. I gewisse Sätze unmittelbar als falsch darstellen, wie z. B. der Satz 'es ist Nacht' am Tage, während zur gleichen Zeit der Satz 'es ist Tag' sich als wahr aufdrängt. Das zweite Argument (§ 392) beweist ebenfalls die Existenz falscher Sätze, aber auf einem kleinen Umweg. Mit derselben Evidenz, wie sie das erste Argument unmittelbar einigen falschen Sätzen zuerkannte, stellen sich gewisse Satzpaare ohne weiteres als übereinstimmend, andere ohne weiteres als widersprechend dar. Gibt es aber Widerspruch, so gibt es auch Falsches; denn Widerspruch bedeutet den Gegensatz zwischen Wahrem und Falschem. Diese Argumentation ist völlig tadellos und klar, kein Glied ist in der Gedankenkette zu vermissen. Jener Satz, den wir zunächst nach der Schreibung Kochalskys und Mutschmanns[1]) lesen wollen, kann ihn nur stören; denn wozu sollte, nachdem eben gesagt war, daß Übereinstimmung und Widerspruch unmittelbar evidente Tatsachen sind, die Existenz des Widerspruchs noch aus der der Übereinstimmung erschlossen werden? Nicht weniger unmittelbar evident als die Übereinstimmung ist auch der Widerspruch, und die gleichmäßige Evidenz beider ist der Ausgangspunkt des Arguments, auf dem auch seine Analogie mit dem vorigen beruht (wie sie der von Kochalsky richtig hergestellte Anfangssatz V. 21 f. ausdrückt). Freilich knüpft die weitere Folgerung dann nur an die Tatsache der *μάχη* an, weil sich nur aus ihr die Existenz des Falschen ergibt, während die *ἀκολουθία* ganz beiseite gelassen wird. Hierin liegt natürlich nicht der geringste Anstoß; denn die *ἀκολουθία* müßte als

[1]) Mutschmann faßt, nach seiner Interpunktion zu schließen (d. h. dem Komma hinter *ἐμάχετο* V. 26, das er übrigens von Bekker her beibehalten hat), das *καὶ ἡ τοῦ ἑτέρου θέσις ἄρσις ἦν τοῦ λοιποῦ*, anstatt mit dem Vorhergehenden (V. 25 f. *τῷ δὲ — ἐμάχετο*), zu dem es offenbar als erläuternde Bemerkung (cf. p. 529, 28 ff.) hinzugehört, vielmehr mit dem folgenden *καὶ εἰ μὲν συνανακολουθεῖ — ἑτέρῳ* zusammen, woraus man wohl schließen muß, daß er in diesen beiden Satzstücken denselben Gedanken ausgedrückt fand. Auch Kochalsky (a. a. O. p. 45) scheint Gleiches vorauszusetzen. Natürlich wird damit der Sinn des *εἰ συνακολουθεῖ κτλ.* völlig verkannt; denn es kann nichts anderes bedeuten als einen Schluß von der Tatsache der Akoluthie auf die Tatsache der *μάχη*. Dieser Schluß knüpft aber in keiner Weise gerade an das *καὶ ἡ τοῦ ἑτέρου θέσις ἄρσις ἦν τοῦ λοιποῦ* an, noch hat er sonst eine besonders nahe Beziehung gerade zu diesem letzten Satzstück. Er könnte vielmehr höchstens als ein ganz neues Glied der Gedankenkette verstanden werden, das sich indessen, wie oben gezeigt, viel besser unmittelbar an das *ἀκολουθεῖ* in V. 24/25 anschließen würde. Wollte man aber aus diesem Grunde V. 25—27 (*τῷ δὲ — λοιποῦ*) streichen, so würde für das so entstehende Argument der Anfangssatz (V. 21 f.) als einleitende Verknüpfung mit dem Vorhergehenden unmöglich werden.

logischer Gegensatz der *μάχη* beim Nachweis der Evidenz miterwähnt werden. Aber vielleicht ist hierin das Motiv des Glossators zu entdecken; vielleicht wünschte dieser an Stelle des vorliegenden folgenden Gedankengang: 'die Akoluthie ist eine evidente Tatsache; gibt es nun Akoluthie, so gibt es auch Widerspruch; gibt es aber Widerspruch, so gibt es auch Falsches'. Um diese Argumentation herzustellen, bei welcher jene scheinbare Überschüssigkeit der Akoluthie wegfällt, könnte ein Leser das Glossem (in der von LES gegebenen Form: *εἰ συνακολουθεῖ κτλ.*) an den Rand geschrieben haben, als ob es V. 25—27 (*τῷ δὲ — λοιποῦ*) ersetzen sollte, oder wenigstens um dadurch einen ebenfalls möglichen parallelen Gedankengang anzudeuten.

So bleibt uns nur noch übrig, zu der Lesung von N (*καὶ εἰ μὴ συνακολουθεῖ*) Stellung zu nehmen. Sie ist zweifellos nicht die ursprüngliche Textfassung des Glossems. Denn das *μὴ* beruht offensichtlich auf einer Verkennung des Gedankens. Sein Urheber begriff nicht, wie aus der Tatsache der Akoluthie auf die Tatsache des Widerspruchs geschlossen werden könne, wahrscheinlich, weil er nicht einsah, daß mit dem *ἕτερον ἑτέρῳ* nicht dieselben Sätze gemeint sind wie mit dem *τί τινι*. Darum schob er das *μὴ* ein, um so etwa den — freilich falschen — Gedanken zu erzeugen: 'wenn zwischen zwei Sätzen keine Akoluthie besteht, so besteht Widerspruch zwischen ihnen'. Und durch das ebenfalls hinzugefügte *καὶ* suchte er den Satz stilistisch mit dem übrigen zu verbinden.

276, 17 und **31 ff.** habe ich zur Rechtfertigung meiner Konjekturen nichts hinzuzufügen, möchte aber einiges gegen Kochalskys Behandlung dieser Stellen bemerken. Kochalsky (a. a. O. p. 71) geht von der Voraussetzung aus, daß alle am Anfang des Arguments erwähnten Begriffe auch später in der genaueren Behandlung wieder vorkommen und umgekehrt alle später erörterten zu Anfang genannt sein müßten. Nun vermißt er am Anfang eine Erwähnung des später behandelten (V. 31 ff.) *σημεῖον* und anderseits im Verlauf der Erläuterung die *διδασκαλία*, die doch am Anfang aufgetreten war. Er versucht deshalb zunächst die *διδασκαλία* in die Schlußpartie (V. 30 ff.) hineinzubringen, weil er dort in dem *διδάξοντος* p. 276, 33 f. eine Spur von ihr zu finden glaubt. Allein daß das *διδάξοντος* ohne jede Schwierigkeit auf die *ἀπόδειξις* bezogen werden kann, zeigt die in dieser Beziehung völlig analoge Stelle p. 300, 13. 16; und auch sonst ist *διδάσκειν* in der Bedeutung *ἀποδεικνύναι* ganz gewöhnlich (cf. z. B. p. 301, 2 und vorher 300, 30; p. 389, 17; p. 390, 13). Außerdem ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß die

 διδασκαλία nicht bloß hier in V. 33, sondern gleichzeitig auch in V. 31 verschwunden sein sollte, und am allerunwahrscheinlichsten, daß Sextus sie mitten zwischen die beiden eng zusammengehörigen und stets nebeneinander auftretenden Begriffe ἀπόδειξις und σημεῖον hineingestellt hätte. So gut wie nun in der Erläuterung die διδασκαλία, kann umgekehrt in der Aufzählung am Anfang das σημεῖον fehlen. Kochalsky vermutet dort für das überlieferte οὐ πλάνησις, um das σημεῖον erscheinen zu lassen, οὐ μήνυσις. Dieses Wort kommt nun zwar (ebenso wie μηνύειν) hin und wieder synonym mit σημεῖον und σημαίνειν in den Erörterungen über das σημεῖον vor (vgl. z. B. p. 319, 20. 324, 2, 353, 1), aber nur in derselben Art wie wohl auch δηλοῦν und δηλωτικόν (p. 325, 1. 4. 347, 31. 318, 22. 325, 14), ἐκκαλύπτειν und ἐκκαλυπτικόν (p. 323, 13. 325, 14), nämlich niemals als terminus technicus. Deshalb würde ein οὐ μήνυσις in jener Aufzählung gar nicht ohne weiteres als gleichbedeutend mit οὐ σημεῖον bzw. οὐ σημείωσις, als ein kurzer Hinweis auf diesen Begriff, verstanden werden. In einer solchen Aufzählung sind aber doch die geläufigsten und unzweideutigsten Ausdrücke zu erwarten.

279, 19 f. und **279, 26.** — In V. 19 f. müßte nach der Überlieferung φαντασία das Subjekt zu προϋπέκειτο sein, und als Sinn ergäbe sich etwa der von Hervet in seiner Übersetzung ausgedrückte 'unum enim et idem visum et similiter affecto objiciebatur'. Dabei wird jedoch zunächst das προϋπέκειτο vergewaltigt, welches auf keinen Fall das προσπίπτειν der φαντασία bezeichnen kann[1]). Vor allem aber ist der Gedanke selber unbefriedigend; denn nach dieser Deutung würde der Satz besagen, daß es eine und dieselbe φαντασία war, durch die Herakles seinen Bogen als einen Bogen (ἀπὸ τῶν τόξων ⟨ὡς τόξων⟩) und seine eigenen Kinder als die des Eurystheus vorstellte. Dies ließe sich nur so verstehen, daß betont werden sollte, es handle sich um einen einzigen Apperzeptionsvorgang bei der Auffassung der beiden Gegenstände. Daß aber dies der Sinn sei, ist schon an und für sich unwahrscheinlich, weil nicht einzusehen ist, wie beide Objekte in einer einzigen Apperzeption aufgefaßt werden, und erst recht nicht, was diese Einheit des Apperzeptionsvorganges für das hier erörterte Problem ausmachen sollte. Vor allem aber entspricht die Ausdrucksweise schon des vorhergehenden Satzes und insbesondere die des folgenden

[1]) Hervets 'objiciebatur' soll auch wohl kaum eine Übersetzung des προϋπέκειτο sein, sondern ein an seiner Statt vermutetes προσέπιπτεν bzw. προσεβάλλετο oder dgl. wiedergeben.

diesem Gedanken nicht. Denn dort ist nicht von einer, sondern in aller Deutlichkeit von zwei φαντασίαι die Rede (cf. V. 17 und 18; V. 20—28). Zumal das ἡ μὲν . . . ἀληθής, ἡ δὲ . . . ψευδής in V. 20 f. und das ἐπ' ἴσης οὖν κινουσῶν ἀμφοτέρων κτλ. in V. 21 ff. setzt voraus, daß auch in unserm Satz nicht von einer, sondern von zwei φαντασίαι gesprochen worden ist. Diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man schreibt: μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ προϋπέκειτο ⟨κατάστασις⟩ καὶ ὡσαύτως ἔχοντι ⟨ἑκατέρα προσέπιπτε⟩ φαντασία. Die Lesung mag noch besser gefaßt werden können, der Gedanke scheint mir hiermit sicher getroffen. Die Hauptsache ist, daß das μία καὶ ἡ αὐτὴ προϋπέκειτο sich nicht auf φαντασία, sondern auf den Begriff der κατάστασις oder διάθεσις bezieht, von dem in p. 279, 5 die Rede war.

Es handelt sich darum zu beweisen, daß solche φαντασίαι wie die des rasenden Herakles von seinen eigenen Kindern als denen des Eurystheus sich durch kein wesentliches Merkmal von den kataleptischen φαντασίαι unterscheiden (cf. p. 278, 24—26). Der Beweis der Ununterscheidbarkeit soll darin liegen, daß beide Arten von φαντασίαι in gleicher Weise ἐναργεῖς und πληκτικαί sind, und dies wieder soll sich darin zeigen, daß in gleicher Weise die praktischen Konsequenzen aus ihnen gezogen werden (p. 278, 26—29). Dieser Nachweis wird nun zunächst an den Vorstellungen der Wachenden und Träumenden (p. 278, 29—279, 4), sodann an denen der Gesunden und Wahnsinnigen geführt (p. 279, 5—12). Als Beispiel der Wahnvorstellung erscheint schon dort die φαντασία des rasenden Herakles von den Kindern. Es folgt in p. 279, 12—16 ein Satz, der das Ergebnis feststellt: da die Eigentümlichkeit, welche für die φαντασίαι καταληπτικαί charakteristisch sein soll, sich in gleicher Weise bei offenkundig akataleptischen φαντασίαι findet, so sind die kataleptischen und akataleptischen φαντασίαι ununterscheidbar gleich.

Vergleicht man nun mit dieser Darlegung (p. 278, 29—279, 16) die folgende Ausführung (p. 279, 16—28), so zeigt sich zunächst eine Abweichung im logischen Aufbau. Der Anfangssatz V. 16—19 (καὶ μὴν ὃν τρόπον — παῖδες) entspricht in seiner Bedeutung nicht genau den ähnlich geformten Sätzen p. 278, 29 ff. und 279, 5 ff. Denn in diesen wurde zum Beweis der Gleichwertigkeit der Vorstellungen die Gleichheit der praktischen Reaktion auf sie hervorgehoben, von welcher hier erst in V. 23 ff. die Rede ist. Statt dessen behauptet V. 16—19 nur vorläufig die Gleichwertigkeit der Vorstellungen, und die in V. 19—20 gegebene Begründung beruft sich nicht auf die Gleichheit der praktischen Reaktion, sondern —

log. I nach unserer Lesung — auf die Identität der διάθεσις des vorstellenden Subjekts bei dem προσπίπτειν beider Vorstellungen: 'die Vorstellung, die Herakles von seinen Kindern als denen des Eurystheus gewann, muß gleicher Art (von gleicher subjektiver Evidenz, ἐναργὴς καὶ πληκτική) gewesen sein wie die, welche er von seinem Bogen als einem Bogen erhielt; denn es war ein und derselbe Geisteszustand vor dem Bilden beider Vorstellungen vorhanden[1]), und beide Vorstellungen fielen ihm zu, während er sich in gleicher Weise verhielt; trotzdem war die eine wahr, die andere falsch'. Im folgenden (V. 21 ff.) wird dann, ähnlich wie bei der ersten Darlegung in V. 12 ff., der entscheidende Schluß gezogen. Aber im Unterschied von V. 12 ff. heißt es hier zunächst (V. 21—23): 'wenn nun beide Vorstellungen das Subjekt in gleicher Weise bewegen, so muß man zugeben, daß die eine der andern ununterscheidbar gleich ist'. Das ἐπ' ἴσης οὖν κινουσῶν ἀμφοτέρων faßt offenbar das in V. 16 ff. Dargelegte zusammen; wird nun daraus schon die Aparallaxie gefolgert, so bestätigt sich damit, daß wir den Hinweis auf die Gleichheit der διάθεσις in V. 19 f. richtig als eine Begründung der Aparallaxie verstanden haben. Erst jetzt kommt die Erörterung auf den Begriff καταληπτικός und sein besonderes Merkmal der praktischen Reaktion zu sprechen; in der vorigen Ausführung war beides mit dem Begriff der Aparallaxie zusammen behandelt worden (vgl. bes. V. 15 f.). Hier muß es von ihm getrennt werden, weil eben dies Mal die Aparallaxie schon aus der bloßen Gleichheit der διάθεσις gefolgert worden ist (cf. V. 22 f.). Dieser Schlußsatz (V. 23—28) bietet nun aber in V. 26 noch einen weiteren textkritischen Anstoß, der für die Auffassung des Zusammenhanges bedeutsam ist. Denn nach dem Vordersatz und dem λεγέσθω καὶ ἡ ἀπὸ τῶν παίδων erwartet jeder Leser als den Gedanken des Nachsatzes λεγέσθω καὶ ἡ ἀπὸ τῶν παίδων καταληπτική (bzw. οὐχ ἧττον καταληπτική) und wird durch das μὴ διαφέρειν ταύτης überrascht. Dieses erscheint auf den ersten Blick vor allem als ein zu schwacher Ausdruck, zugleich aber auch als logisch nicht befriedigend, denn die Ununterscheidbarkeit stand ja schon seit V. 22 f. fest, jetzt aber sollte die Folgerung für den Begriff καταληπτικός gezogen werden. Sieht man jedoch genauer hin, so erkennt man freilich, daß das μὴ διαφέρειν ταύτης durch das παρόδον κτλ. in ganz bestimmter Weise determiniert wird, daß also hier nicht jene allgemeine Aparallaxie von V. 22 f. gemeint sein kann, sondern nur diejenige Aparallaxie, die auch in

[1]) Zu dem προϋπέκειτο vgl. p. 73, 1; 433, 12; 455, 8; 518, 31 ff.; 638, 4.

Beziehung auf die praktische Reaktion zwischen den Vorstellungen besteht und von der hier zuerst die Rede ist. Allein daß die Vorstellung von den Kindern sich von derjenigen vom Bogen nicht unterscheidet, sofern auch die letztere die entsprechende Reaktion im Handeln hervorruft — das paßt doch wieder in keiner Weise zu dem λεγέσθω; es ist die feststehende Tatsache, auf welche sich das λεγέσθω gründet, aber eben darum kann es unmöglich selbst den Inhalt des λεγέσθω bilden. Zu diesem Hauptanstoß kommen noch zwei weitere Momente, in denen sich m. E. die Verderbtheit der Stelle verrät: erstlich müssen nämlich das ταύτης und das ταύτῃ nach dem überlieferten Text auf verschiedene Vorstellungen bezogen werden, das ταύτης auf die Vorstellung von dem Bogen, das ταύτῃ auf die von den Kindern, während doch wohl für beide Worte dieselbe Beziehung zu erwarten ist. Man könnte diesen Anstoß allerdings leicht beseitigen, wenn man αὐτῆς statt ταύτης setzte; doch verbietet sich ein solches Verfahren unter den dargelegten Umständen natürlich von selbst. Zweitens liegt auch darin, daß nach dem überlieferten Text das Subjekt des διαφέρειν die ἀκατάληπτος φαντασία wäre, ein gewisser Anstoß; denn das Problem dieser und aller ähnlichen Erörterungen ist die Frage, ob die kataleptische Vorstellung durch ein absolut sicheres Unterscheidungsmerkmal, wenn man will: durch einen 'Vorzug', vor der akataleptischen ausgezeichnet ist (cf. p. 280, 17 ff.; 245, 31 ff.; 246, 30; vgl. zu p. 372, 31). Wenn nun hier die ἀκατάληπτος Subjekt des διαφέρειν sein müßte, so liegt vielleicht auch darin ein Anzeichen der Korruptel. Dies alles scheint mir auf eine Lücke hinter παίδων hinzudeuten, für die ich folgende Ausfüllung vorschlage: .... λεγέσθω καὶ ἡ ἀπὸ τῶν παίδων (sc. καταληπτική) ⟨τῷ καὶ κατὰ τοῦτο ἐκείνην⟩[1]) μὴ διαφέρειν ταύτης παρόδον καὶ ταύτῃ τὸ ἀκόλουθον ἐπεζεύχθη ἔργον κτλ.

Haben wir hiermit V. 26 richtig hergestellt, so wird die Gedankenführung von § 406 f. in ihrer Abweichung von § 403—405 erst völlig klar und wir erkennen in diesem Abschnitt eine Variation der vorigen Darlegung[2]), deren besondere Pointe sich etwa in folgender Weise aussprechen läßt: man braucht, um die Ununterscheidbarkeit der Wahnvorstellung von der kataleptischen zu zeigen,

[1]) Cf. p. 287, 5.

[2]) Vgl. auch Cic. Ac. prior. § 89 p. 116, 14 ff. Plasberg, wo das Heraklesbeispiel in folgender Fassung erscheint: *quid apud Euripidem Hercules, cum ut Eurysthei filios ita suos configebat sagittis, cum uxorem interimebat, cum conabatur etiam patrem, non perinde movebatur falsis ut veris moveretur?*

log. I gar nicht auf die Vorstellungen des geistig Gesunden zurückzugreifen, um sie an diesen zu messen, man kann vielmehr innerhalb der *κατάστασις* des Wahnsinns bleiben, denn auch in dieser werden viele Dinge zweifellos richtig in kataleptischen Vorstellungen aufgefaßt; wenn nun den Wahnvorstellungen der gleiche subjektive Zustand zugrunde liegt wie diesen richtigen, wie will man dann den letzteren einen Vorzug, ein sicheres Unterscheidungsmerkmal vor jenen wahrhaften zubilligen? Dieses akademisch-skeptische Argument steht einem stoisch-dogmatischen gegenüber, welches Sextus in adv. log. I § 247 wiedergibt. Während die Akademiker hier von dem kataleptischen Charakter der richtigen Vorstellungen des *μαινόμενος* als zugestandener Tatsache ausgehen und aus der Gleichheit der *διάθεσις* die Ununterscheidbarkeit der Wahnvorstellungen von ihnen folgern, erklären dort die Stoiker umgekehrt die richtigen Vorstellungen des *μαινόμενος* zwar für *ἀληθεῖς*, aber gleichzeitig für akataleptisch und begründen dies damit, daß auch die Wahnsinnigen selber ihnen häufig nicht trauen (vgl. auch Cic. Acad. prior. § 52 p. 94, 1 ff. Plasberg und § 88 p. 115, 21 f.); sie entziehen also den Gegnern die Basis ihres Angriffs. Aus dieser Schulkontroverse, dieser entgegengesetzten dialektischen Verwertung eines und desselben Phänomens, muß unsere Stelle verstanden werden.

279, 32: cf. zu p. 372, 31.

280, 4 ff. schlage ich vor zu lesen: *οἷον δυεῖν ᾠῶν ἄκρως ἀλλήλοις ὁμοίων ⟨ὄντων εἰ⟩ ἐναλλὰξ τῷ Στωικῷ δίδωμι πρὸς διάκρισιν, [εἰ] ἐπιβαλὼν ὁ σοφὸς ⟨οὐκ⟩ ἰσχύσει λέγειν ἀδιαπτώτως, πότερον ἕν ἐστι τὸ δεικνύμενον ᾠὸν ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο.* — Um die Stelle richtig zu beurteilen, darf man nicht übersehen, daß in p. 280, 1 *ἐπεὶ* statt *ἐπὶ* überliefert ist. Geht man von diesem *ἐπεὶ* aus, so verlangt das *ἐπεὶ . . . ἀμήχανόν ἐστι* einen Nachsatz, der nach dem überlieferten Text in dem *ἐναλλὰξ τῷ Στωικῷ δίδωμι πρὸς διάκρισιν* bestehen würde, zumal da das *οἷον δυεῖν — ὁμοίων* bei dieser Textfassung eher in den Vordersatz hineinfällt, nämlich als nachträglich appositiv angefügtes Beispiel zu dem *τῶν ὁμοίων . . . ὑποκείμενον*. Das *εἰ . . . . ἰσχύσει* aber wäre als indirekter Fragesatz von dem *δίδωμι πρὸς διάκρισιν* abhängig. Diese Periode ist nun nicht bloß in ihrer ersten Hälfte, sondern auch in der zweiten und, als Gesamtaufbau betrachtet, mehr als unwahrscheinlich. Der Hauptanstoß liegt darin, daß es auf diese Weise gar nicht zu der bestimmten Aussage kommt, daß der stoische *σοφός* das vorgezeigte Ei nicht sicher identifizieren

kann [1]), während doch der nächste Satz (V. 7 f.) gerade eine solche bestimmte Verneinung im vorhergehenden vorauszusetzen scheint. Nun wird aber durch die evidente Bekkersche Änderung des *ἐπεὶ* in *ἐπὶ* der ganze Aufbau zerstört: das *οἷον — ὁμοίων* tritt zu dem *δίδωμι* und dieses kann nicht mehr Nachsatz sein, bleibt aber Hauptsatz und wirkt jetzt womöglich noch seltsamer als vorher. Denn die Fassung des Beispielsatzes, die sich auf diese Weise ergibt, ist wenig einleuchtend, da in ihm die Nebensache — daß 'ich dem Stoiker die Eier gebe' — als Inhalt des Hauptsatzes vorangestellt wird, während die Hauptsache — das Urteil des Stoikers — ebenso wie vorher in einem indirekten Fragesatz in der Schwebe bleibt. Auch formal ist die Abhängigkeit des *εἰ* von *δίδωμι* recht ungewöhnlich. Es liegt daher sehr nahe, das Verhältnis dieser Sätze umzukehren und aus dem *δίδωμι, εἰ ἰσχύσει* ein *εἰ δίδωμι, οὐκ ἰσχύσει* zu machen. Für die Einsetzung des *οὐκ* scheint mir insbesondere das *ἀδιαπτώτως* und auch das *ἰσχύσει* zu sprechen: beides paßt besser in einen negativ behauptenden als in einen Fragesatz (cf. V. 15). Das *εἰ* vor *ἐπιβαλὼν* könnte ein falsch eingefügter Randnachtrag sein; doch ist wohl wahrscheinlicher die Annahme, daß die Entstellung der zweiten Satzhälfte unter dem Einfluß des falschen *ἐπεὶ* zustande gekommen ist.

283, 23 vgl. zu meinem Vorschlag, *τὸ φῶς* für *τὸ πῶς* zu schreiben p. 230, 26 f. *τὸ δὲ δι' οὗ ἡ κρίσις* (das *δι' οὗ* ist hier das Medium zwischen Objekt und *αἴσθησις* cf. ibid. V. 21), *μὴ ὁ ἀὴρ ζοφερὸς ὑπάρχει*; p. 231, 26 *οἷον ἐν ἀλαμπεῖ οἰκήματι*; p. 232, 7: *συμπάρεστι δὲ καὶ διαυγὴς ἀήρ* (cf. auch p. 226, 21 und p. 288, 1 f.); Cic. Lucullus § 19 *lumen mutari saepe volumus.* — Trotzdem kann ich diese Konjektur, die sich der Zustimmung Mutschmanns und August Nebes [2]) erfreut, nicht für unbedingt richtig halten. Gegen sie spricht, daß in dem *φῶς* im Unterschiede von den vier andern Momenten bereits eine positive Qualitätsangabe enthalten wäre. Gemeint ist wahrscheinlich das *δι' οὗ κρίσις* im Sinne von p. 230, 21. 26 f., doch fragt es sich eben, ob nicht am Ende das überlieferte *τὸ πῶς* eben dies bedeuten kann.

285, 15: *διόπερ ὁμοίων ὄντων τῶν πραγμάτων,* ⟨*ἤτοι* oder *ἢ*⟩ *εἰ ἑαυτῆς . . . . ὅπερ ἄτοπον· ἢ εἴπερ κτλ.?* Die Einschiebung

---

[1]) Zu dem Eierbeispiel vgl. Cicero Ac. pr. § 58 und dazu den Exkurs unten.

[2]) Berl. Philol. Wochenschr. 1915, 6.

log. I des ἦ, an sich schon sehr wahrscheinlich, wird in diesem Falle fast notwendig, weil allein dadurch dem Leser sogleich zum Bewußtsein gebracht würde, daß der lange Nachsatz εἰ ἑαυτῆς . . . . . ἄτοπον keineswegs alles ist, was aus dem ὁμοίων ὄντων τῶν πραγμάτων gefolgert werden soll.

288, 13: der Skeptiker, welcher das dogmatische κριτήριον mit Gründen widerlegt, wird von den Dogmatikern mit einer περιτροπή bedroht (§ 440). Diesen dogmatischen Gegenangriff sucht Sextus in § 443 f. in doppeltem Anlauf abzuwehren; das zweite Argument (§ 444) ist beim ersten Lesen kaum verständlich, doch kann über den Sinn kein Zweifel sein, wenn man den Zusammenhang seit § 440 und vor allem auch einige analoge Gedankengänge aus den Abschnitten über das σημεῖον und die ἀπόδειξις [1]) beachtet. Die ganze Argumentation (von § 443 an) verläuft in folgender Weise: 'ihr Dogmatiker sagt, der Skeptiker verfalle, wenn er das κριτήριον 'μετὰ κριτηρίου' aufhebe, der περιτροπή; darauf erwidern wir: unsere Absicht ist gar nicht, das κριτήριον aufzuheben, sondern nur zu zeigen, daß diese negative These ebenso wahrscheinlich gemacht werden kann wie die positive, die ihr vertretet, und dadurch auf den problematischen Charakter des κριτήριον aufmerksam zu machen. Sollten wir aber wirklich das κριτήριον hierbei aufzuheben scheinen, etwa wegen der inhaltlichen Beweiskraft unserer Argumente, so entgehen wir trotzdem der περιτροπή; sind wir doch nicht genötigt, die Vorstellung [2]), die unserer Kritik des κριτήριον als scheinbar von uns anerkanntes κριτήριον zu Grunde liegt, unserseits dabei im Sinne eines objektiv gültigen κριτήριον zu verwenden (cf. p. 42, 19 f.); wir betrachten sie vielmehr lediglich als Basis unserer subjektiven Gedankengänge gegen das κριτήριον, da wir sie, wie sie sich uns darbieten, vortragen, ohne sie damit als wahr hinstellen zu wollen'. Hier könnte man nun leicht an dem den Nachsatz einleitenden δυνάμεθα Anstoß nehmen und etwa auf die Vermutung einer Lücke geraten. Denn zunächst fällt hinsichtlich des Gedankenzusammenhanges auf, daß die Beziehung dieses Arguments auf die von den Dogmatikern versuchte περιτροπή [1]) (§ 440) nicht besonders angedeutet wird. Allein dem aufmerksamen Leser kann dieser Beziehungspunkt des Arguments auch ohne besonderen Hinweis nicht entgehen. Aber auch hiervon abgesehen, hat das bloße δυνάμεθα . . . οὐχ ὡς κριτηρίῳ χρῆσθαι τῇ . . . φαντασίᾳ als Nachsatz zu dem κἂν . . . συναιρεῖν δοκῶμεν τὸ κριτήριον beim ersten Lesen etwas Unbefriedigendes. Man erwartet statt des bloßen δυνάμεθα etwa: 'so können wir sagen, daß wir die φαντασία nicht als κριτήριον gebrauchen', also etwa ἀλλὰ τοίγε [2]) λέγειν δυνάμεθα; d. h. man vermißt 1. eine Partikel, die das logische Verhältnis zum Vordersatz ausdrückt, 2. einen Ausdruck für den Zwischengedanken, daß mit dem δυνάμεθα die Stellungnahme der Skeptiker für den im Vordersatz angenommenen Fall dargelegt wird. Endlich würde uns ein unpersönliches 'es steht uns frei', 'es bleibt uns übrig' leichter eingehen als das persönliche δυνάμεθα. Allein mit all diesen Bedenken und etwaigen darauf gegründeten Änderungen wird nur die charakteristische Prägnanz des δυνάμεθα verkannt, die sich auch an anderen Stellen in ganz ähnlicher Weise beobachten läßt; man vgl. besonders den völlig analog gebauten Satz p. 754, 27 ff.: εἶτα κἂν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχωσι, δυνάμεθα χωρὶς μουσικῆς ἐμπειρίας αὐτῶν ἀπολαύειν; ferner p. 351, 5 ff.: ἡμεῖς δὲ προειρηκότες, ὅτι . . ., δυνάμεθα τοὺς κατὰ τοῦ σημείου κομισθέντας λόγους παραχωρεῖν τι σημαίνειν, ἤδη δὲ οὐκ ἐνδεικτικῶς ἀλλ' ὑπομνηστικῶς (s. auch p. 23, 8; p. 24, 28; p. 100, 19; p. 754, 5; ferner Cic. Ac. pr. § 77 p. 109, 7 Plasberg; § 107 p. 128, 14 Plasberg).

288, 22 ist wohl δι' οὗ bzw. δι' ὧν statt διὸ zu lesen. Denn der Gedanke ist, daß wir mittelst des den technischen übergeordneten natürlichen κριτήριον, d. h. der αἴσθησις und des νοῦς, überhaupt erst zur Konstruktion der technischen gelangen (cf. p. 196, 9. 197, 15 f. und zu p. 197, 10). Zu diesem Sinn aber scheint mir δι' οὗ besser zu passen als δι' ὅ, welches nicht sowohl besagen würde, daß die technischen κριτήρια nur mittelst der

---

[1]) Cf. adv. log. II 289 f. 473—478. Hyp. II 187.

[2]) Man erinnere sich, wenn hier die 'Vorstellung', gemäß welcher (φαντασίᾳ καθ' ἣν) die λόγοι vorgetragen werden, als dasjenige genannt wird, was dabei die Rolle des κριτήριον spielt, an den Begriff des κριτήριον καθ' ὅ (sc. κρίνεται τὰ πράγματα), unter welchem Sextus seine Polemik gegen die stoische φαντασία καταληπτικὴ und die akademische φαντασία πιθανὴ zusammenfaßt.

[1]) Um die Abwehr des περιτροπή-Arguments von § 440 handelt es sich nämlich an dieser Stelle. § 440 trat die περιτροπὴ als erstes Argument der Dogmatiker auf, in § 441 und 442 folgt ein zweites, 443 (init.) sagt Sextus, er wende sich gegen das erste Argument der Dogmatiker; allein was er zunächst vorbringt (§ 443), richtet sich nicht speziell gegen die περιτροπή, sondern ist ein allgemeiner Hinweis auf den Gesichtspunkt, unter dem die skeptischen Argumente anzusehen sind. So bringt also erst § 444 den eigentlichen Abwehrgedanken gegen die περιτροπή.

[2]) Vgl. p. 350, 11. 28. 467, 16. 576, 3.

 Sinne und des Verstandes konstruiert werden können, als vielmehr daß in dem natürlichen *κριτήριον* der Grund liegt, der zu ihrer Konstruktion den Antrieb gibt (*δι' ὃ . . . ἐρχόμεθα*). Vielleicht ist es dieses *δι' ὅ*, was Hervet und Fabricius zu dem Mißverständnis der *κατασκευή* als probatio verleitet hat. Hervet übersetzt: 'et ideo ad ea probanda accedimus' und entsprechend interpretiert Fabricius: 'sensus cum mente ait esse criterium, quo ipsam regulam et trutinam, an rectae sint, dijudicamus.

Adv. logic. II

 291, 18 liest Kayser[1]): *καὶ τοῦτο οὐ κοινῶς πᾶν* (sc. *ἀληθὲς ἢ ψεῦδός ἐστιν*), *ἀλλὰ τὸ μὲν ἐλλιπὲς ⟨οὔ⟩*[2]), *τὸ δὲ αὐτοτελές. καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς ⟨μόνον⟩ τὸ καλούμενον ἀξίωμα* (sc. *ἀληθὲς ἢ ψεῦδός ἐστιν*), *ὅπερ καὶ ὑπογράφοντές φασιν 'ἀξίωμά ἐστιν ὃ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος'*. Durch diese Einschiebungen will er die scheinbar mangelnde Übereinstimmung mit p. 302, 12—303, 7 herstellen (cf. p. 80, 22 f.; Diog. Laert. VII § 63 und 65; Philo de agricultura § 140 f.); indessen läßt sich der überlieferte Text recht wohl in folgender Weise verstehen (V. 15 ff.): "und zwei von diesen seien Körper, nämlich das (gesprochene) Wort und der äußere Gegenstand, eins dagegen sei unkörperlich, nämlich die bezeichnete Sache, und zwar ein (unkörperliches) *λεκτόν*, welches eben zum Träger der Prädikate 'wahr' oder 'falsch' wird. Auch das *λεκτόν* jedoch ist nicht überhaupt und in jeder Form wahr oder falsch, sondern es zerfällt in das *ἐλλιπὲς* und *αὐτοτελὲς λεκτόν*; und zum *αὐτοτελὲς λεκτόν* gehört das sogenannte *ἀξίωμα*, welches sie geradezu definieren durch die Aussage: 'ein *ἀξίωμα* ist das, was (entweder) wahr oder falsch ist'". — Nach der Kayserschen Lesung würde der Satz *ἀλλὰ τὸ μὲν — αὐτοτελές* bedeuten: 'zwar das *ἐλλιπὲς λεκτόν* ist nicht wahr oder falsch, wohl aber das *αὐτοτελές*'. Aber jedes *αὐτοτελὲς λεκτόν* ist ebensowenig wahr oder falsch wie jedes *λεκτόν* überhaupt. Der folgende Satz würde also diese falsche Aussage korrigieren. Eine solche Darstellungsweise wäre nun gewiß noch flüchtiger und nachlässiger als die von meiner Interpretation vorausgesetzte. Darum scheint mir das *οὔ* hinter *ἐλλιπὲς* auf jeden Fall verwerflich. Dagegen könnte mit dem *καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς ⟨μόνον⟩* oder besser *καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς ⟨δὲ*

[1]) Rh. Mus. 1850, VII 179.
[2]) So auch v. Arnim (frg. Stoic. vet. II 166).

μόνον⟩ vielleicht das Richtige getroffen sein (cf. p. 303, 6); denn es ließe sich denken, daß damit über das *ἀλλὰ τὸ μὲν — αὐτοτελές* hinweg das Vorhergehende fortgesetzt wird. Auch das *ὅπερ κτλ.* würde recht gut zu dieser Deutung passen.

292, 24 sollte man vor *ἐπεὶ* ein Kolon setzen; denn *οὐδὲ γὰρ — ἀληθές* ist zweifellos als Parenthese zu fassen: das *ἐπεὶ δεήσει κτλ.* begründet nicht das *οὐδὲ γὰρ — ἀληθές*, sondern darüber hinweg das *ἀλλὰ πᾶν — ἀληθές*. Das *οὐδὲ γὰρ — ἀληθές* bedarf gar keiner Begründung; die Hervorhebung der Tatsache, daß die Traum- und Wahnvorstellungen nicht wahr sind, ist schon an sich ein ausreichendes Argument. Der Inhalt des *ἐπεί*-Satzes ist als Begründung des *οὐδὲ γὰρ — ἀληθές* zwar nicht geradezu logisch unmöglich, doch müßte man in diesem Falle eine andere Fassung erwarten, insbesondere einen ausdrücklichen Hinweis auf die Vorstellungen des Gesunden und Wachenden als den Gegensatz zu Traum und Wahnsinn. Anderseits geht aus der vorliegenden Fassung des *ἐπεί*-Satzes mit Sicherheit hervor, daß er als Begründung des *ἀλλὰ πᾶν — ἀληθές* gedacht ist: das *τῶν φαινομένων πολλὴν ἐχόντων μάχην* weist auf das *πᾶν μὲν φαινόμενον* zurück. Dazu kommt, daß der Gedanke des *ἐπεί*-Satzes an andern Stellen für sich allein als Widerlegung der bekämpften These erscheint (cf. z. B. p. 293, 27 ff.; p. 295, 10 f.; 297, 10 ff.). Er wird also auch hier dieselbe Bedeutung haben. Anstatt der Parenthese etwa ein Glossem anzunehmen, wird jedoch durch nichts indiziert; es finden sich manche ähnliche Parenthesen, so z. B. p. 77, 17 ff., besonders aber p. 297, 1 ff.: *καὶ μὴν οὐδὲ νοητόν ἐστιν, ἐπεὶ οὐδὲν ἔσται τῶν αἰσθητῶν ἀληθές· ὃ πάλιν ἄτοπον· ἤτοι γὰρ πᾶσι κοινῶς ἔσται νοητὸν ἢ τισὶν ἰδίως κτλ.* Nimmt man hier keine Parenthese an, so würde das *ἤτοι κτλ.* das *ὃ πάλιν ἄτοπον* begründen, dieses aber könnte sich dann nur auf das unmittelbar Vorhergehende und nicht etwa auf das *οὐδὲ νοητόν ἐστιν* sc. *τὸ ἀληθές* beziehen. Tatsächlich aber ist es dieses Letztere, was durch das *ἤτοι κτλ.* begründet werden soll. Mithin bleibt nur übrig, entweder *ἐπεὶ — ἄτοπον*[1]) oder *ἐπεὶ — ἀληθές* als Parenthese anzusehen. Bei letzterer Annahme wäre das *ἄτοπον* vielleicht nach p. 297, 15 f. in *ἄπορον* zu ändern.

293, 15: vgl. zu p. 132, 29.

294, 27 liest Kayser *ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου [τοῦ] ὄντος* und V. 28 *τὸ τὶ* anstatt *τουτί*. Er geht davon aus, daß das *τοῦ ὄντος*

[1]) Vgl. p. 297, 7 f.

nur als Apposition zu τοῦ γενικωτάτου verstanden werden könne[1]), daß also mit diesen Worten das ὄν als das γενικώτατον hingestellt werde, während vielmehr das τὶ in dieser Rolle zu erwarten sei. Es war nämlich zwar nach der Lehre der älteren Stoiker das ὄν das γενικώτατον[2]); allein später wurde diese Bestimmung dahin korrigiert, daß das γενικώτατον vielmehr das τὶ sei, weil man sich sträubte, unkörperliche ὄντα anzuerkennen, das γενικώτατον aber σώματα und ἀσώματα umfassen sollte[3]). Da nun Sextus sonst überall diese jüngere Lehrweise voraussetzt (vgl. Hyp. II 86 f., die Parallelstelle zu der unsrigen, ferner Hyp. II 223; adv. phys. II 234 ff.; adv. gramm. 19; adv. ethic. 224), so wäre es in der Tat auffällig, wenn er einzig hier jene ältere befolgte. Das Bedenkliche steigert sich noch im Verlauf der weiteren Argumentation: denn p. 295, 15 werden dem hier gemeinten γενικώτατον ausdrücklich die σώματα und ἀσώματα untergeordnet. Man vergleiche damit besonders p. 523, 28 ff.: βραχὺς δ' ἐστὶ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος, φάσκοντας τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα (ferner ibid. V. 31 ff.). Daraus ergibt sich, wenn man dem Sextus nicht völlige Gedankenlosigkeit zutrauen will, wohl soviel mit Sicherheit, daß auch hier jedenfalls das τὶ und nicht das ὂν als das γενικώτατον vorausgesetzt wird. Soweit stimme ich mit Kayser[4]) überein, kann ihm aber nicht mehr folgen, wenn er nun nach Analogie der andern Stellen auch in diese eine ausdrückliche Erwähnung des τὶ hineinbringen will. Zunächst paßt das τὶ schlechterdings nicht an Stelle des τουτὶ als Subjekt des Satzes τουτὶ γὰρ πάντων — ὑπέσταλκεν. Das Subjekt dieses Satzes kann vielmehr nur τὸ γενικώτατον sein, denn die Bedeutung des Satzes liegt offenbar darin, daß er den Begriff des γενικώτατον als solchen umschreibt[5]). Dem entspricht nun die ganze folgende

[1]) So Hervet: 'nempe ex ente, hoc est id quod est' und Pappenheim in den 'Erläuterungen' zu Hyp. II 86 f. (p. 115).

[2]) Vgl. Diog. Laert. VII 61: γενικώτατον δέ ἐστιν, ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δέ ἐστιν, ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, ὥσπερ ὁ Σωκράτης.

[3]) Vgl. Alexand. Aphrodis. in topic. N 1 p. 301, 19 ff. Wallies (= SVF. II 329): οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν, εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὑτοῖς τὸ ὂν κατα σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.

[4]) Rh. Mus. 1850 VII 180.

[5]) Vgl. Diog. Laert. VII 61 (s. oben Anm. 2).

Argumentation (bis § 36), welche, in charakteristischem Unterschied von Hyp. II 86 ff., immer nur auf den allgemeinen Begriff des γενικώτατον und nirgends speziell auf das τὶ zurückgreift, was sich natürlich sehr wohl damit verträgt, daß trotzdem stillschweigend auch hier nicht das ὄν, sondern das τὶ γενικώτατον vorausgesetzt wird. Unter diesen Umständen wird es völlig unwahrscheinlich, ja unmöglich, daß in dem Anfangssatz neben dem allgemeinen Begriff des γενικώτατον als Apposition noch das τὶ oder ὂν auftreten sollte. Denn dadurch würde die Beziehung des τουτὶ auf das γενικώτατον als solches, die wir oben als notwendig indiziert fanden, gestört. Man könnte das τοῦ ὄντος, anstatt als Apposition, als genit. partitivus erklären wollen, aber diese Lösung ist aus demselben Grunde abzulehnen wie die Kaysersche Schreibung ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου [τοῦ] ὄντος; denn 'das generellste Seiende' könnte wohl nur τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων heißen und weder τὸ γενικώτατον τοῦ ὄντος noch τὸ γενικώτατον ὄν. So scheint denn nichts übrig zu bleiben als entweder τῶν ὄντων für τοῦ ὄντος zu schreiben oder τοῦ ὄντος zu streichen.

296, 22: αἱ ⟨τῶν⟩ καθ' ἕκαστον ἰδιότητες? So Hervet: 'proprietates singulorum ut Dionis' etc. Vgl. Diog. Laert. VII 58.

297, 1 f.: cf. zu p. 292, 24.

299, 5: ἐκ ⟨τῶν⟩ πάντων ὑπάρχον? cf. p. 76, 20 τῶν πάντων καθεστώς und p. 277, 10 ἓν ἐκ τῶν πάντων καθεστώς.

300, 29 a: zu meinem Vorschlag οἱ τὴν προειρημένην vgl. p. 479, 15 f.: ὧν οὐδὲν ἴσχυσαν παραστῆσαι οἱ ταῖς προειρημέναις ὑπομνήσεσι χρώμενοι.

301, 5: cf. zu p. 132, 29.

302, 3 lese ich ⟨δια⟩στάσεως; denn στάσις bedeutet die einzelne Lehrmeinung, niemals den Widerstreit der Meinungen. Um einen solchen aber handelt es sich hier, nämlich um den in § 55—68 erörterten Gegensatz der Ansichten über das ἀληθές, der einleitend in § 4—10 dargelegt wurde. Daran schloß sich in § 11—13 eine zweite Diaphonie über das Wahre, welcher sich Sextus jetzt von § 69 ab zuwendet, indem er die einzelnen Meinungen nacheinander durchspricht (cf. § 14). Liest man in V. 3 στάσεως, so muß der Leser nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Sextus, anstatt an den ganzen seit § 55 behandelten Lehrstreit, nur an die zuletzt in § 67 und 68 besprochene Ansicht (στάσις) der Stoiker denken; daß aber jener gemeint ist, geht deutlich genug aus den Worten ὁ περὶ τῆς λειπομένης, καθ' ἣν οἱ μὲν κτλ. hervor. Sie zeigen, daß es sich hier nicht um den

log. II Übergang von einer στάσις zur andern, sondern von einer διάστασις zur andern handelt. Von einer einzelnen στάσις redet Sextus erst wieder V. 6 f., αὐτίκα γάρ, ἵνα ἀπὸ τῆς πρώτης ⟨. . . .⟩ ἄρξηταί τις, ἠξίουν οἱ Στωϊκοὶ κτλ., wo die Einschiebung von στάσεως oder δόξης hinter πρώτης oder hinter τις unumgänglich notwendig ist. Man vergleiche endlich, um sich vollends von der Richtigkeit dieser Vermutungen zu überzeugen, mit dem ganzen Passus p. 302, 3—9 die Stelle p. 291, 4—8, auf welche Sextus hier ausdrücklich zurückgreift: ἀλλ' ἡ μὲν πρώτη περὶ τἀληθοῦς διαφωνία τοιαύτη τις ὑπῆρχεν· ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημαινομένῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ . . ., οἱ δὲ . . . καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς κτλ.; p. 291, 24: τῆς δευτέρας ἔχεσθαι στάσεως; V. 25: ἡ μὲν γὰρ ὑστάτη δόξα. Ich bin trotz der Evidenz der Sache so ausführlich gewesen, weil es sich nicht bloß um diese Stelle, sondern noch um mehrere gleichartige Fälle handelt, nämlich um p. 37, 10. 59, 20. 333, 18. 486, 8, wo überall διάστασις für στάσις einzusetzen ist, während p. 345, 13 umgekehrt στάσις für διάστασις gelesen werden muß. So viele Änderungen gleicher Art könnten bedenklich scheinen und die Frage nahelegen, ob nicht das Wort στάσις wirklich neben der Bedeutung 'Standpunkt', 'Lehrmeinung' auch diejenige von 'Meinungsverschiedenheit', 'Widerstreit', synonym mit διάστασις, διαφωνία, μάχη, ἀνωμαλία haben könne, da es doch im Sinne von 'Parteikampf', 'Zwietracht' ganz geläufig ist. Darin liegt ja auch die Ursache, weshalb bisher niemand an all diesen Stellen Anstoß genommen hat. Indessen handelt es sich bei der Verwendung des Wortes στάσις im Sinne von 'Lehrstandpunkt' gar nicht um eine Übertragung des politischen Begriffs στάσις auf das Gebiet der philosophischen Gegensätze, etwa so, daß das philosophische στάσις ebenso wie das politische, zunächst den Parteikampf und erst von da aus die Partei bedeutete¹). Das philosophische στάσις bedeutet überhaupt nicht 'Partei', auch nicht 'Sekte' oder 'Schule', sondern es bezeichnet die δόξα, die bestimmte Lehrmeinung, den philosophischen 'Standpunkt', ganz abgesehen von dem Kreis derer, die sich auf ihn stellen. Das zeigt deutlich z. B. die charakteristische Stelle p. 366, 13 καὶ πάρεστιν ἐπισήμους ἰδεῖν ἄνδρας τοὺς ἑκάστης στάσεως προεστῶτας, wo als στάσεις die vorher (V. 9 ff.) aufgezählten möglichen Lehransichten über die αἰσθητά

¹) Dies ist schon darum unwahrscheinlich, weil das politische στάσις nur relativ selten 'Partei' heißt.

zu verstehen sind; die Verkennung dieser Bedeutung und die Voraussetzung, daß στάσις 'Partei', 'Schule' heiße, hat Kayser hier zu der falschen Konjektur προεστῶτες ⟨διαφωνοῦντας⟩ veranlaßt¹). Wir werden demnach nicht fehlgehen mit der Annahme, daß das Wort στάσις völlig selbständig und unabhängig von dem politischen στάσις-Begriff, von der Grundbedeutung 'Standort', 'Stellungnahme'²) aus, als Bezeichnung für 'Lehrmeinung', 'Lehrstandpunkt' üblich geworden ist. Wenn aber στάσις = Lehrmeinung mit στάσις = Parteikampf nichts zu tun hat, so müßte man, um das überlieferte στάσις an den oben bezeichneten Stellen zu rechtfertigen, vielmehr voraussetzen, daß neben στάσις = Lehrmeinung gelegentlich auch στάσις = Parteikampf als Metapher aus dem politischen Gebiet vorkomme, wie ja auch στασιάζειν = διαφωνεῖν als völlig abgegriffene Metapher geläufig ist (cf. z. B. p. 21, 21; 265, 7; 327, 28). Diese Möglichkeit läßt sich nun freilich an sich nicht bestreiten, aber es ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß das von Sextus an einer Unzahl von Stellen³) in der Bedeutung Lehrstandpunkt gebrauchte Wort an vier bis fünf andern Orten ohne jede Andeutung der Besonderheit und des metaphorischen Charakters 'Parteikampf, Widerstreit' bedeuten sollte, während dieser Begriff sonst stets — und zwar ebenfalls an zahllosen Stellen — durch διάστασις und andere Worte ausgedrückt wird. Schon dieses zahlenmäßige Verhältnis scheint mir in diesem Fall ein starkes Argument zu sein. Dazu kommt, daß meistenteils der Kontext der einzelnen Stellen die Bedeutung 'Parteikampf' unwahrscheinlich macht. Wäre in p. 302, 8 ἀπὸ τῆς πρώτης ⟨στάσεως⟩ überliefert, so würde das στάσεως in p. 302, 3 keine Verteidiger mehr finden; denn daß beide Bedeutungen so schnell hintereinander aufträten, wäre recht wenig glaublich. Ein solcher Fall liegt nun aber re vera in p. 333, 18 vor, wo man sogar in éinem Satz diesen Bedeutungswechsel voraussetzen müßte: τοσαύτης οὖν καὶ ἀδιακρίτου ⟨δια⟩στάσεως (cf. V. 8) οὔσης περὶ

¹) Auch Mutschmann verkennt im Apparat zu p. 82, 20 die Bedeutung von στάσις = opinio. — Für diese Bedeutung vgl. auch z. B. Plutarch. Cic. 4 ἤδη γὰρ ἐξίστατο τῆς νέας λεγομένης Ἀκαδημίας ὁ Ἀντίοχος καὶ την Καρνεάδου στάσιν ἐγκατέλειπεν.

²) Cf. z. B. Marc. Anton. 5, 41 fin.; 11, 20 init. — Für die Art, wie das Sprachgefühl das politische στάσις von der Bedeutung στάσις = 'Stillstand, Ruhe' aus als unangemessen empfand, ist charakteristisch Platons Bemerkung Leg. V 744 D, daß dieses μέγιστον νόσημα πόλεως richtiger διάστασις als στάσις heißen müßte.

³) Vgl. Bekkers index s. v. στάσις und διάστασις und Fabricius zu adv. log. I 49.

log. II *τῆς τῶν αἰσθητῶν ὑποστάσεως, πῶς οἷόν τε λέγειν αὐτοῦ παραστατικὸν εἶναι τὸ αἰσθητόν, ὅτε οὐδέπω γινώσκεται τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς τῶν οὕτως διαφωνούντων στάσις*; ebenso würde *στάσις* = *διάστασις* auch p. 486, 8 (*τοιαύτη μὲν καὶ ἡ κατὰ τὸν τόπον ⟨διά⟩στασις*) sehr auffallen, nachdem es p. 485, 17 in bezug auf dieselbe Sache geheißen hatte: *τρεῖς γεγόνασι στάσεις κατὰ τὸ ἀνωτάτω περὶ κινήσεως* (cf. auch p. 486, 2. 4[1])). Nach alledem kann die gleiche Änderung auch für die beiden übrigen Stellen p. 37, 10 (*καθ' ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον ⟨διά⟩στασιν*[2]) *παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὑρίσκομεν γεγενημένην*) und p. 59, 20 (*καίτοι πολλῆς καὶ περὶ τοῦ πόθεν ἄρχεσθαι δεῖ ⟨δια⟩στάσεως γεγενημένης*) wohl kaum noch zweifelhaft sein. Was endlich den umgekehrten Fall von p. 345, 13 anlangt, wo ich vorschlage: *πολλῶν γὰρ καὶ περὶ τούτου [δια] στάσεων οὐσῶν οὐκ ἔνεστι λαβεῖν βεβαίως τὸ σημεῖον ἀνεπικρίτου τυγχανούσης τῆς διαφωνίας*, so ist an dieser Stelle zu fragen: ob es sich hier wirklich, etwa wie p. 302, 3 ff., um mehrere *διαστάσεις* und nicht vielmehr um die *στάσεις* einer einzigen *διάστασις*, nämlich die p. 345, 11–13 erwähnten (cf. oben § 112—119 und Hyp. II § 110—113), handelt. Nun sind aber sicherlich die *στάσεις* gemeint, denn wenn man *διαστάσεων* läse, so würde der zweite genit. absolut. das in dem ersten bereits Ausgedrückte fast tautologisch wiederholen, während der Sinn in Wahrheit dieser ist: das Nebeneinander der vielen *στάσεις* über die rechte *κρίσις* des *συνημμένον* ergibt eine *διαφωνία*, und weil diese *ἀνεπίκριτος* ist, so ist das *σημεῖον* im *συνημμένον* nicht sicher erfaßbar; man vergleiche p. 82, 18 ff., wo *διαφωνία* und *στάσεις* in bezug auf dieselbe Lehre im gleichen Verhältnis stehen; ähnlich ist auch p. 126, 27 ff.; p. 133, 25 ff., sowie die oben behandelte Stelle p. 333, 17—21.

303, 21 schlage ich vor: *ὁ δὲ λόγος ἐκ λεκτῶν συνέστηκεν ⟨αὐ⟩τοῖς. λεκτοῖς οὖν παραστήσουσι τὸ εἶναί τι λεκτὸν οἱ Στωϊκοὶ κτλ.* Für die durch das *συνέστηκεν αὐτοῖς* geschaffene Ausdrucksweise vgl. z. B. Plotin. Enn. IV, 8, 1 p. 143, 17 ff. Volkm.

[1]) Zu p. 333, 18 bemerkt bereits Fabricius, daß *στάσις* hier der Bedeutung nach = *διάστασις* sei.

[2]) Zwar heißt es p. 21, 21 *ἀνεπικρίτως στασιάζοντες* (cf. p. 327, 28); aber dadurch kann das *στάσις* auch hier schwerlich gestützt werden; cf. p. 326, 3 *μένει δὲ ἡ τοιαύτη διάστασις ἀνεπίκριτος δι' αἰῶνος*; p. 313, 28 *ἐφ' ὅσον δὲ ἀνεπρίκριτός ἐστιν* (sc. *ἡ* .... *τῶν διαλεκτικῶν διάστασις*); p. 619, 12; ferner oben zu p. 333, 18 (*ἀδιακρίτου ⟨δια⟩στάσεως*). Ganz gewöhnlich ist bei Sextus *ἀνεπίκριτος διαφωνία* cf. z. B. p. 345, 15.

καὶ τὸ σπήλαιον αὐτῷ, ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν δοκεῖ μοι λέγειν; ibid. p. 143, 22 ff.: *καὶ περίοδοι αὐτῷ* (sc. *Πλάτωνι*) *ἀνελθοῦσαν πάλιν φέρουσι τῇδε*; ähnlich ist auch IV 7, 5 p. 125, 26 ff. Volkm.: *εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ ψυχὴν φήσουσιν, ἐξ ἀψύχων ψυχὴ αὐτοῖς ὑπάρξει.*

304, 4 und **11**: p. 304, 3 ff. lesen wir als Anfang eines Arguments *τὰ νῦν δὲ ἐκεῖνο ῥητέον, ὅτι τὸ αὐτοτελὲς ἀξίωμα σύνθετον εἶναι θέλουσιν κτλ.* Bei diesem Wortlaut kann *ἀξίωμα* nur zu *τὸ αὐτοτελές* gehören; aber gegen die Verbindung *τὸ αὐτοτελὲς ἀξίωμα* erhebt sich das Bedenken, daß nach der stoischen Theorie jedes *ἀξίωμα* ein *αὐτοτελές* (sc. *λεκτόν*) ist, da das *ἀξίωμα* sich zum *αὐτοτελές* verhält wie die species zum genus[1]), während der Ausdruck *τὸ αὐτοτελὲς ἀξίωμα* so klingt, als ob es sich um eine Unterart des *ἀξίωμα* handelte. Dazu käme noch, daß nach dieser Lesung die Stoiker speziell von dieser Unterart des *ἀξίωμα*, dem *αὐτοτελὲς ἀξίωμα*, lehren würden, es sei *σύνθετον*: in Wahrheit ist aber nach dem Zusammenhang ihrer Lehre jedes *ἀξίωμα* (cf. 305, 4. 317, 5. Diog. Laert. VII 63 f.), ja jedes *αὐτοτελές*, ein *σύνθετον* (cf. p. 302, 13 ff. Diog. Laert. VII 63 f.). Die Angabe ‘nach stoischer Lehre ist das *αὐτοτελὲς ἀξίωμα* ein *σύνθετον*’ würde also mit allen stoischen Begriffsbestimmungen in Widerspruch stehen, die dem Sextus recht wohl bekannt sind; es ist demnach kaum denkbar, daß er sich so unrichtig oder nachlässig ausgedrückt hat.

Um zu einer Entscheidung zu kommen, müssen wir uns zunächst über den Zweck des Arguments und den Zusammenhang, in dem es steht, orientieren. In § 74 gibt Sextus den Gesichtspunkt an für die Anordnung der folgenden Argumente. Sein Ziel ist zu zeigen, daß es kein *ἀληθές* gibt; da nun das *ἀληθές* nach der stoischen Theorie ein *ἀξίωμα*, das *ἀξίωμα* aber ein *αὐτοτελὲς λεκτόν* ist, so würde Sextus sein Ziel indirekt auch damit erreichen, daß er bewiese, es gebe kein *λεκτόν*, kein *αὐτοτελές*, kein *ἀξίωμα*. Tatsächlich widmet er denn auch die §§ 75—78 dem Nachweis, daß die Existenz des *λεκτόν* unbewiesen ist. Mit § 85 beginnt die direkte Polemik gegen das *ἀληθὲς ἀξίωμα*; dort heißt es (p. 305, 14 ff.) nach Kochalskys richtiger Textgestaltung: *διδομένου δὲ τοῦ ἀξίωμα εἶναί τι ⟨τὸ ἀξίωμα εἶναί τι⟩ ἀληθὲς καί τι ψεῦδος οὐ συγχωρήσουσιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* Demzufolge hätte Sextus im Vorhergehenden die Existenz des *ἀξίωμα* überhaupt bestritten; in Betracht kommen hierfür die beiden Argumente § 79

[1]) S. § 12 (oben zu p. 291, 19) und § 73 f.

log. II

und § 80—84. Von diesen widerlegt das zweite (§ 80—84) die Existenz des *λεκτόν*, jedoch, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nur deshalb, um daran die Folgerung knüpfen zu können, daß mit dem *λεκτόν* auch das *ἀξίωμα* hinfällig werde (cf. p. 304, 11. 305, 4. 9). Von analoger Gestaltung scheint nun, nach der conclusio p. 304, 7 f. zu schließen, auch das erste Argument (§ 79) zu sein. Denn die Worte *τοίνυν οὐδέν ἐστιν αὐτοτελὲς πρᾶγμα οὐδὲ ἀξίωμα* lassen kaum eine andere Deutung zu, als daß dieses Argument direkt gegen die Existenz des *αὐτοτελὲς λεκτόν*, indirekt ebenso wie das folgende gegen die des *ἀξίωμα* geht[1]. Jedenfalls scheinen sie auszuschließen, daß in p. 304, 3 das *αὐτοτελές* das Prädikat des *ἀξίωμα* bildet, anderseits aber vorauszusetzen, daß die Folgerung für das *ἀξίωμα* bereits vorher angedeutet war[2]. Ich halte deshalb für die befriedigendste Beseitigung des nun auch noch durch die Schlußworte bestätigten Anstoßes die Schreibung: . . . *ῥητέον, ὅτι τὸ αὐτοτελὲς [ἀξίωμα] σύνθετον εἶναι θέλουσιν, οἷον τὸ 'ἡμέρα ἔστιν' ⟨ἀξίωμα⟩ σύγκειται ἔκ τε τοῦ 'ἡμέρα' καὶ τοῦ 'ἔστιν'*. Wenn in dieser Weise das Argument zwar unmittelbar gegen das *αὐτοτελὲς λεκτόν* geht, die Demonstration aber an einem *ἀξίωμα* als Beispiel des *αὐτοτελές* vollzogen wird, so ist von vornherein klar, daß die Folgerung sich auch auf das *ἀξίωμα* erstreckt.

---

[1] Vgl. p. 345, 2 f.: *οὐκ ἄρα νοητόν ἐστιν, οὐδὲ ἀξίωμα, τὸ σημεῖον.*

[2] Während ich den Anfang des Arguments nach der conclusio beurteile, will Kayser (Rh. Mus. 1850 VII 182) umgekehrt die conclusio dem Anfangssatz gemäß gestalten, indem er, sehr gewaltsam, vorschlägt: *τοίνυν οὐδέν ἐστιν αὐτοτελὲς [πρᾶγμα οὐδὲ] ἀξίωμα*. Vielleicht treibt ihn dabei noch speziell ein Anstoß an dem Ausdruck *αὐτοτελὲς πρᾶγμα*; in der Tat ist daran mindestens das zunächst befremdend, daß diese Wendung als Subjekt des Satzes und nicht etwa (wie p. 372, 27. 385, 14. 354, 1. 488, 32) als Prädikatsnomen auftritt. Auch Hervet faßt die Worte als Prädikatsnomen, indem er *ἀξίωμα* zum Subjekt macht: 'ergo nec pronuntiatum ullum est res integra'. Indessen zeigt p. 291, 11. 15. 304, 13 und 19 (cf. auch p. 244, 3, 264, 31. 33 und zu p. 314, 25), vor allem aber der Sprachgebrauch bei Diog. Laert. VII 62—68, daß das Wort *πρᾶγμα* in der Darstellung der Lehre von den *λεκτά* besonders geläufig ist und sehr oft den Ausdruck *λεκτόν* geradezu vertritt, vgl. z. B. § 64 *ἔστι δὲ τὸ κατηγόρημα τὸ κατά τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περί τινος ἢ τινῶν . . . . ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν*; § 65 *ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ* (cf. Sext. Hyp. II p. 80, 22); § 66 *διαφέρει δὲ ἀξίωμα καὶ ἐρώτημα . . . καὶ πρᾶγμα ὅμοιον ἀξιώματι . . . ἐρώτημα δὲ ἐστι πρᾶγμα αὐτοτελὲς . . .*; § 68 *ἔστι δὲ καὶ ἐπαπορητικόν τι πρᾶγμα, διενηνοχὸς τοῦ ἀξιώματος*. Besonders diese zuletzt angeführte Stelle ist im Sprachgebrauch der unsrigen völlig analog.

Man darf übrigens die Gliederung dieser Partie nicht allzu schematisch auffassen, als ob Sextus in strenger Sonderung zuerst das *λεκτόν* (75—78), sodann das *ἀξίωμα* (79—84) oder gar nach dem *λεκτόν* zunächst das *αὐτοτελές* (79), darauf das *ἀξίωμα* (80—84) und endlich von 85 ab das *ἀληθὲς ἀξίωμα* vornähme. Eine solche Disposition schwebt ihm zwar vor, er führt sie aber nicht genau durch, und in seinem Sinne verläuft das ganze Stück von § 75 bis 84 ohne einen scharfen Einschnitt[1]. Erst mit § 85 geht er zu einem neuen Gesichtspunkt über.

Diese Betrachtung befähigt uns nun auch zur Beurteilung einer weiteren Schwierigkeit, die sich p. 304, 10 f. in den Worten findet: *οὐκ ἄρα ἔστι τι λεκτόν· ᾧ ἕπεται μηδὲ ἀξίωμα εἶναι μηδὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*. Gewiß bestreitet Sextus letztlich das *λεκτόν* sowohl wie das *ἀξίωμα* nur deshalb, weil mit ihrer Nichtexistenz implicite die Nichtexistenz des wahren und falschen *ἀξίωμα* gegeben ist (cf. § 74). Er könnte also an und für sich mit ebensoviel Recht und Sinn, wie er aus der Nichtexistenz des *λεκτόν* diejenige des *ἀξίωμα* folgert, auch noch darauf hinweisen, daß aus der Nichtexistenz des *ἀξίωμα* sich wieder die des *ἀληθὲς ἀξίωμα* ergibt. Freilich ist nach dem Aufban des ganzen Gedankenganges von § 74—85 ein solcher Hinweis an unserer Stelle wenig wahrscheinlich. Aber die überlieferten Worte enthalten gar nicht einen solchen Hinweis, sie folgern vielmehr daraus, daß es kein *λεκτόν* gibt, sogleich unmittelbar, daß es kein wahres oder falsches *ἀξίωμα* gibt. Zum wenigsten dies halte ich für unglaubwürdig, da es, schon rein logisch genommen, zwar nicht geradezu falsch ist, aber, bei der Überspringung des natürlichen Mittelgliedes, ungeschickt und befremdend wirkt. Erträglich wäre: *ᾧ ἕπεται μηδὲ ἀξίωμα εἶναι μηδὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* oder . . . *μηδὲν ⟨μηδὲ⟩ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* oder . . . *μηδέν, ⟨διὰ τοῦτο δὲ μηδὲ⟩ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*. Richtiger aber als eine derartige Änderung scheint mir die Streichung der Worte *ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* bzw. *μηδὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*. Denn in p. 305, 4 ff., wo Sextus auf diese im voraus bezeichnete Folgerung ausführlich zurückkommt, spricht er in V. 4 und V. 9 nur vom *ἀξίωμα*, nicht vom *ἀξίωμα ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*.

---

[1] Auch zwischen § 78 und 79 liegt ein solcher nicht vor. Sextus will nicht sagen, daß die folgenden Argumente nicht mehr gegen das *λεκτόν* gehen, was sie doch tatsächlich noch tun, sondern nur, daß er die zuletzt in § 78 entwickelten Gedankengänge hier nicht weiter verfolgen will. Auf welche spätere Stelle er verweist, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

log. II

304, 28 vermutet Bekker mit Recht *ἐὰν δὲ* für *κἂν δὲ*; das *κἂν* müßte konzessiven Sinn haben, der hier durchaus nicht vorliegt. Wohl aber ist das *κἂν* in p. 306, 1 deutlich konzessiv, so daß sich Mutschmann mit Unrecht auf diese Stelle zur Rechtfertigung des *κἂν* in p. 304, 28 beruft (cf. zu p. 255, 19).

307, 18 ist wahrscheinlich *προεκκειμένοις* statt *προκειμένοις* zu lesen. Sextus will, an die ‘bereits auseinandergesetzten’ Argumente (§ 85—90) ein ferneres ‘anknüpfend’, auch darauf hinweisen, daß usw. Er hebt dies, mit dem betonten *ἡμεῖς*, deshalb besonders hervor, weil er das in § 91 f. Gesagte nur als eine allenfalls denkbare und von andern vielleicht angewendete Argumentation hingestellt hatte, ohne sich selber dazu zu bekennen (cf. p. 307, 1 f. und 307, 17 ff.): es ist nämlich ganz besonders spielerisch; von jetzt ab redet er wieder im eigenen Namen. *προκειμένοις* könnte nur ‘Vorsatz’, ‘Beweisziel’, ‘Gegenstand der Erörterung’ bedeuten, aber dazu paßt das *ἐπισυνάπτοντες* nicht, auch wäre dann der Singular zu erwarten.[1]).

310, 16 bietet L *θελήσουσιν*, alle übrigen Handschriften *θέλουσιν*. Bekker schlägt, wenn auch zweifelnd, *θήσουσιν* vor, läßt aber an der völlig analogen Stelle p. 345, 20 (*τὸ γὰρ σημειωτὸν ἤτοι πρόδηλον θέλουσιν εἶναι ἢ ἄδηλον*) das *θέλουσιν* unangefochten passieren. Der Anstoß des *θέλουσιν* an den beiden Stellen liegt darin, daß es so klingt, als ob die Gegner von sich aus in ihrer eigenen Theorie die betreffende Disjunktion aufstellen, während es offensichtlich Sextus ist, der sie eigens zu den Zwecken seiner Polemik ansetzt. Besonders deutlich ist das gerade in p. 310, 16, weil dort die Disjunktion auch sachlich rein fiktiven Charakter hat. Anderseits wird aber *θέλουσιν* zur Bezeichnung der wirklichen Überzeugung der Gegner gebraucht, so z. B. p. 301, 16; 304, 4; 341, 2; 343, 3; 375, 1. Ich bezweifle daher das *θέλουσιν* sowohl hier in p. 310, 16 wie in p. 345, 20 und möchte am liebsten *λέξουσιν* dafür vermuten, denn *λέξουσιν* bzw. *φήσουσιν* ist der typische Ausdruck bei derartigen, den Gegnern entgegengehaltenen Disjunktionen; man vergleiche p. 57, 28. 31; 111, 8; 344, 26; 383, 11; 384, 1. In *θήσουσιν* läge zu viel eigene Initiative der Gegner; es handelt sich aber höchstens um ihr Zugeständnis. *θελήσουσιν* wäre eher möglich, allein es kommt sonst in dieser Weise nicht vor, sondern nur in der Art von p. 71, 29. 284, 30 und ähnlichen Stellen. Auch enthielte es bereits zu viel Anerkennung,

[1]) Vgl. die ähnlichen Änderungen Mutschmanns p. 425, 4 und p. 460, 9 auf Grund von p. 292, 1; 400, 5. 18; 435, 26.

während jenes typische *λέξουσιν* und *φήσουσιν* einfach besagt, daß die Gegner, auf die Frage des mit ihnen disputierenden Skeptikers, in ihrer Antwort notgedrungen zugestehen, daß sich die Sache so oder so verhalte[1]).

311, 1: Für die Textgestaltung von § 106 und 107 genügt m. E. der Vorschlag von Kalbfleisch[2]) allen Anforderungen des Sinnes. Auch Mutschmann scheint Kalbfleisch zu folgen, setzt aber außerdem in p. 311, 1 eine Lücke an. Diese Annahme einer Lücke ist indessen völlig grundlos. Sie beruht auf einer falschen Interpretation; Mutschmann macht nämlich in p. 310, 30 *τὸ ἀνύπαρκτον* zum Subjekt, und interpretiert dann folgendermaßen: ‘ferner, wenn das *ἀνύπαρκτον* etwas wirkt, so wirkt es etwas (!); was aber wirkt, das ist und existiert. (Es ist jedoch ungereimt zu sagen, das *ἀνύπαρκτον* existiere.) Also wird auch die Negation, wenn sie nicht existiert, nicht imstande sein, etwas zu einem *ἀνύπαρκτον* zu machen’[3]). Es bedarf aber solcher Künstlichkeiten nicht[4]); denn der Sinn ist dieser: ‘dasjenige, was etwas unwirklich macht, das bewirkt etwas; was aber (etwas) bewirkt, das ist und existiert. Also wird die Negation, wenn sie nicht existiert, auch nicht etwas unwirklich machen können’.

[1]) Für die Echtheit des *θέλουσιν* könnte vielleicht das *κατ' αὐτοὺς* zu sprechen scheinen, welches ebenfalls häufig bei Disjunktionen dieser Art erscheint (z. B. p. 375, 9 und 344, 28), das aber an anderen Stellen deutlich auf die wirkliche Überzeugung der Gegner zu beziehen ist, so z. B. an den beiden eben genannten Stellen gleich in den folgenden Zeilen p. 375, 12 und 344, 29. Doch scheint gerade die eine dieser Stellen, die auf p. 344, wo das charakteristiche *λέξουσιν* in V. 24 vorangeht und dann das erste *κατ' αὐτοὺς* in einem völlig analogen Falle folgt (V. 28), während das zweite *κατ' αὐτοὺς* in V. 29 die Überzeugung bezeichnet — diese Stelle scheint zu beweisen, daß das *κατ' αὐτοὺς* bei der Disjunktion wirklich in demselben Sinne verstanden sein will wie das *λέξουσιν*, d. h. daß es nicht bedeuten soll: ‘nach der Ansicht der Gegner gilt diese Disjunktion’, sondern ‘die Gegner können hierüber nur entweder diese oder jene Ansicht haben, weil nur diese beiden logisch möglich sind’. In andern Fällen (wie 344, 29 und 375, 12) kann freilich dasselbe *κατ' αὐτοὺς* die spezielle eigene Ansicht bezeichnen. Eben diese Möglichkeit einer doppelten Bedeutung besteht aber bei dem *θέλουσιν* nicht, welches daher an dem *κατ' αὐτοὺς* keine Stütze findet.

[2]) d. h. p. 311, 2 ⟨*ἀν*⟩*ύπαρκτον* und p. 311, 8 [*ἀν*] *ἄλογον*. Cf. Kochalsky a. a. O. p. 78 Anm. 1.

[3]) Es entspräche der Mutschmannschen Auffassung wohl besser, wenn es hier hieße: *οὐδὲ ποιήσει τι ὑπαρκτὸν* ⟨*ἢ ἀνύπαρκτον*⟩.

[4]) Was die Vorschläge Kochalskys für p. 310, 30—311, 2 betrifft, so sind sie überflüssig, wenn man dieses Argument bloß auf den Fall von p. 310, 24 ff., nicht auf den von 310, 21 ff. bezieht, auf welchen es allerdings an und für sich ebenfalls anwendbar ist.

log. II **311, 15** folgt Mutschmann dem Vorschlag Kochalskys (a. a. O. p. 78), welcher im Hinblick auf p. 311, 13 (*τῆς ἐπὶ τῶν ἁπλῶν*) an Stelle des überlieferten *μετίωμεν καὶ ἐπὶ τὴν τῶν οὐχ ἁπλῶν* lesen will: *μετίωμεν καὶ τὴν ἐπὶ τῶν οὐχ ἁπλῶν* sc. *νομοθεσίαν*. Man vgl. jedoch p. 148, 19 *μετιτέον ἐπὶ τὴν περὶ τούτων σκέψιν*; p. 545, 21 *καιρὸς δ' ἂν εἴη μετελθεῖν καὶ ἐπὶ τοὺς τὸ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀσπασαμένους*; p. 69, 26 *οὐκοῦν ἐπὶ τὴν διάνοιαν μετέλθωμεν τῷ λόγῳ*; p. 634, 22 *πρὶν ἐπ' ἄλλον τόπον μετελθεῖν*[1]). Ganz anderer Art ist hingegen die Stelle, auf welche sich Kochalsky für das *μετιέναι τι* beruft: p. 55, 4 *μᾶλλον δὲ τὴν καλουμένην μέθοδον . . . δύναιτο ἂν μετιέναι* (sc. *ὁ σκεπτικός*). Hier bedeutet *μετιέναι* 'sich zu einer wissenschaftlichen Sekte bekennen' (cf. p. 55, 2 *τὴν αἵρεσιν ἐκείνην ἀναλαμβάνειν*), nicht etwa: 'zu ihr von einer andern Überzeugung aus übertreten'; es handelt sich ja darum, welche ärztliche Schule der Skeptiker neben seiner Philosophie und, ohne diese zu verleugnen, am besten vertreten könne. Von diesem (weit verbreiteten) Sprachgebrauch[2]) ausgehend, könnte man an unserer Stelle (p. 311, 15) dem *μετιέναι* c. acc. höchstens den Sinn geben wollen 'einer Sache nachgehen' = 'sie als Thema einer Erörterung behandeln'. Allein auch bei dieser Interpretation würde der Ausdruck voraussetzen, daß die 'Behandlung' des Themas unter innerer Zustimmung und aus eigener Überzeugung des Behandelnden erfolgt, daß er die betreffenden Lehren nach seinem eigenen Sinn gestaltet und reproduziert; man vergleiche dafür etwa p. 56, 18 f. *ἐπεὶ δὲ τὴν ζήτησιν τὴν πρὸς τοὺς δογματικοὺς μετήλθομεν* (cf. sonst z. B. Plato Sympos. p. 210 A. Sophist. p. 252 B). Alles dies aber trifft für unsere Stelle nicht zu; denn in ihr handelt es sich, ebenso wie p. 148, 19 und 545, 21, lediglich um den Übergang zu einem andern Gegenstand der skeptischen Polemik. Das rein polemische Interesse aber scheint das *μετιέναι* c. acc. auszuschließen; die Bedeutung 'von einem zum andern übergehen' macht dagegen das *ἐπὶ* notwendig. Ich würde deshalb vorziehen, entweder an dem überlieferten *καὶ ἐπὶ τὴν τῶν* festzuhalten oder zu schreiben: *μετίωμεν καὶ ἐπὶ τὴν* ⟨*ἐπὶ*⟩ *τῶν οὐχ ἁπλῶν* (bzw. *ἐπὶ τὴν* ⟨*περὶ*⟩ cf. p. 148, 19).

312, 32 ist das *θέσει* vielleicht bloße Konjektur des Vaters der deteriores (ς), etwa aus *φύσει*. Jedenfalls fiele der Ausdruck *Φίλωνος θέσις* im Sinn von 'These, Meinung, Behauptung des Philon' ganz aus dem Sprachgebraush des Sextus heraus. *θέσις* hat bei ihm niemals diese hier geforderte Bedeutung[1]). Es wird vielmehr, ebenso wie das *θέμα* oder auch das Verbum *τιθέναι* selbst, nur dann gebraucht, wenn das 'Setzen' irgendwie in besonderem Sinn betont werden soll, sei es als willkürliches dogmatisches Behaupten ohne Begründung (cf. p. 354, 4 *οὐ θέματά τινα ἃ συναρπάζομεν*) oder als Hinstellen eines Satzes ohne dogmatischen Anspruch (cf. p. 390, 14 *ψιλὴν θέσιν λόγων*; p. 288, 15 *λόγους τιθέντες*; p. 588, 19) oder auch als Behaupten im Gegensatz zum Negieren (*θέσις* — *ἄρσις* z. B. p. 42, 31. 43, 2. 275, 27. 389, 2 b. 321, 8. 433, 15). Auch das von Mutschmann vermutete *φάσει* halte ich für unmöglich, denn *φάσις* ist bei Sextus stets die dogmatische Setzung ohne Begründung; man vergleiche das häufige *ψιλὴ φάσις* z. B. p. 303, 16 (cf. Bekkers index s. v. *φάσις* und besonders Hyp. I 192 f., dort p. 42, 30 ff.: *φάσις καλεῖται διχῶς . . . κοινῶς μὲν ἡ δηλοῦσα θέσιν ἢ ἄρσιν φωνὴ . . . ., ἰδίως δὲ ἡ δηλοῦσα θέσιν μόνον . . .*). — Zu meinem Vorschlag *στάσει* vgl. p. 82, 20. 345, 14 (*[δια]στάσεων*: *στάσεις* heißen dort die verschiedenen Ansichten über die *κρίσις* des *συνημμένον*), ferner p. 486, 2 (*αὐτοῦ τὴν στάσιν*), p. 300, 18. — Das Befriedigendste ist wohl *κρίσει*; cf. p. 82, 29; 341, 6 (*κρίσεις δὲ τοῦ ὑγιοῦς συνημμένου*); 360, 3; 380, 5.

314, 16 ist vielleicht ⟨*διὰ*⟩ *λόγου* meinem Vorschlag *λόγῳ* noch vorzuziehen; cf. V. 14 *δι' ἀκολουθίας . . . δοκιμάζεσθαι*; p. 285, 4 *δοκιμάζεσθαι διὰ καταληπτικῆς φαντασίας*. Die Notwendigkeit der Änderung selbst ist aus dem Zusammenhang evident; ein ähnlicher Gedankengang findet sich adv. log. II § 444 f.

314, 24 f.: es handelt sich in dieser Partie (seit § 93) zu oberst um den Nachweis, daß alle Arten des *ἀξίωμα* nach den Bestimmungen der stoischen Logik unhaltbar sind: wenn das *ἀληθές* nach stoischer Auffassung nur in einem *ἀξίωμα* liegen kann, so wird damit auch das *ἀληθές* hinfällig. Seit § 112 bespricht Sextus speziell das *συνημμένον* als eine Art des *οὐχ ἁπλοῦν ἀξίωμα* und zeigt, daß der Widerstreit der Meinungen über das Kriterium des wahren *συνημμένον* die sichere Auffindung des letzteren unmöglich mache. Nachdem diese Beweisführung mit § 122 abgeschlossen ist, bringt Sextus, bevor er in § 124 zu einem

[1]) *τόπον μετελθεῖν* Nauck statt *τρόπον ἀπελθεῖν* (bzw. *ἐπελθεῖν*); cf. Philologus Bd. 4 (1849) p. 201.

[2]) Vgl. auch zu p. 127, 29.

[1]) Nach aristotelischem Sprachgebrauch ist *θέσις* die paradoxe philosophische Ansicht: Topik *Α* cap. 11 p. 104 b 19 ff. *θέσις ἐστὶν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης* (cf. Nik. Eth. p. 1096 a 2).

andern Thema übergeht, in § 123 noch eine kurze Argumentation, welche anhebt: ‘wenn es also kein wahres *συνημμένον* gibt, so auch keinen *συνακτικὸς λόγος*, und wenn diesen nicht, so keine *ἀπόδειξις*’, und dann nach der Überlieferung mit dem dunklen Satz schließt: *ἀποδείξεως δὲ μὴ παρούσης ἀναιρεῖται ἡ δογματικὴ φαντασία*. Die Beurteilung dieser Worte ist deshalb schwierig, weil man nicht weiß, worauf Sextus eigentlich noch hinauswill, da er sein Beweisziel, wie gesagt, bereits mit § 122 erreicht hat. Nun wüßte ich mit der *δογματικὴ φαντασία*, die aufgehoben wird, weil es an einem Beweise für sie mangelt, schlechterdings nichts anzufangen, da der Ausdruck bei Sextus ohne jede Analogie und deshalb völlig undeutbar ist. Kayser[1]) vermutet nach p. 302, 10 ff. *λογικὴ φαντασία*. Unter dieser ist die Vorstellung zu verstehen, welche unmittelbar dem *λεκτόν*, d. h. dem Inhalt der Aussage, also dem Begriff und Urteil, zugrunde liegt[2]). Kayser meint nun, Sextus wolle hervorheben, daß mit den Arten des Urteils auch dessen psychologische Grundlage, die *λογικὴ φαντασία* hinfällig werde. Allein Sextus blickt in unserem Satz nicht rückschließend auf die Voraussetzungen zurück, sondern vorwärts auf die Konsequenzen; es kann sich also nicht um etwas handeln, was die *ἀπόδειξις* primär bedingt, sondern was von ihr bedingt wird. Viel näher kommt Fabricius der Sache, welcher der *φαντασία* hier die Bedeutung ‘hochmütige Einbildung’ unterlegt (unter Vergleichung von p. 196, 1 ff.) und übersetzt: ‘si nulla sit autem demonstratio, evertitur j a c t a t i o dogmaticorum’. Nun kann *φαντασία* hier schwerlich diese Bedeutung haben; es heißt bei Sextus stets ‘Vorstellung’ und nichts weiter. Aber der Sinn liegt m. E. wirklich in der von Fabricius vermuteten, durch p. 196, 1 ff. bezeichneten Richtung. Da Sextus sagt, wenn es kein *συνημμένον* gebe, so gebe es auch, überhaupt und schlechtweg, keine *ἀπόδειξις*, so liegt es am nächsten zu vermuten, daß er fortfuhr: ‘wenn es aber keine *ἀπόδειξις* gibt, so ist die ganze dogmatische Philosophie[3]) aufgehoben’, gerade wie nach p. 196, 1 ff. mit dem *κριτήριον* als dem *κανών* der Wahrheitserkenntnis das *μέγα καὶ σεμνὸν αὔχημα* der Dogmatiker hinfällig wird (vgl. ferner p. 57, 23 ff.; p. 368, 31 ff.; p. 369, 19 f.; p. 699, 13). Die Änderung des *παρούσης* in *ὑπαρχούσης* ist darum notwendig, weil das *παρούσης* bedeuten würde, daß es sich um einen speziellen Beweis für eine spezielle Behauptung

[1]) Rh. Mus. 1850 Bd. VII p. 183.
[2]) Vgl. auch p. 239, 16 ff. 264, 31. 33 und oben zu p. 304, 4 und 11; ferner Diog. Laert. VII 51. 63.
[3]) Vgl. Mutschmanns krit. App. zu p. 321, 13.

handele, während in Wirklichkeit gesagt werden soll, mit der Existenz ‘des Beweises’, d. h. der Möglichkeit des Beweises überhaupt, falle auch die Möglichkeit alles dogmatischen Behauptens dahin (vgl. in sprachlicher Beziehung außer p. 101, 30 noch p. 152, 21. 362, 30 ff.). Nach dieser Interpretation erscheint also der § 123 als eine kurze Abschweifung von dem mit § 122 bereits erledigten Thema der Erörterung: es handelte sich um die Möglichkeit des *ὑγιὲς συνημμένον* im Hinblick auf das Problem des *ἀληθές*; nachdem nun Sextus gezeigt hat, das *ὑγιὲς συνημμένον* sei unfaßbar, wirft er schnell einen Blick auf die Konsequenz dieses Ergebnisses: die Hinfälligkeit der ganzen dogmatischen Philosophie. (Vgl. hierzu Plutarch. de ε apud Delphos p. 386 F ff.)

314, 29 ist überliefert: *τὸ γὰρ συμπεπλεγμένον ἤτοι ἐξ ἁπλῶν ὀφείλει ἢ οὐκ ἐξ ἁπλῶν ἢ ἐκ μικτῶν συνεστάναι*. Man vergleiche damit p. 316, 23: *πρὸς τούτοις εἰ ἐν φωνῇ ἔστιν* (sc. *τὸ ἀληθές*), *ἤτοι ἐν σημαινούσῃ ἢ μὴ ἐν σημαινούσῃ* und p. 586, 16: *τοίνυν οὐδὲν ὠφελεῖ αὐτοὺς τὸ ὁμολογεῖν μὲν κοινὰ εἶναι τὰ ὑπό τε τοῦ σοφοῦ γενόμενα ἔργα καὶ τὰ μὴ ὑπὸ τοῦ σοφοῦ*. Mutschmann ändert an allen drei Stellen; er schreibt p. 314, 29 mit Rüstow *ἢ ἐξ οὐχ ἁπλῶν* und aus eigener Konjektur p. 316, 23: *ἢ ἐν μὴ σημαινούσῃ*; p. 586, 16 *καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ μὴ σοφοῦ*. Aber wenn man die drei Stellen zusammen betrachtet, gewinnt man den Eindruck, daß Sinn und Absicht in der Sache steckt und daß diese für uns allerdings sehr verwunderliche und scheinbar sinnlose Wortstellung in drei so völlig gleichartigen Beispielen nicht auf zufälliger und noch dazu schlecht erklärlicher Verderbnis beruhen kann[1]). In der Tat handelt es sich um einen eigentümlichen, wie es scheint, speziell aristotelischen Sprachgebrauch, über welchen Bonitz im Index Aristotelicus s. v. *οὐ* bemerkt: ‘. . . interdum negatio universo enuntiato vel enuntiati membro praeponitur, cum pertineat ad unum quoddam vocabulum’. Er bringt dafür zahlreiche Beispiele, z. B. categ. cap. 6 p. 6 a 15 f.: *ἔτι δὲ τὰ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὰ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν* cf. ibid. p. 6 a 36 f.; metaphys. K cap. 11 p. 1067 b 16 ff.: *μεταβάλλει δὲ τὸ μεταβάλλον ἢ ἐξ ὑποκειμένου*

[1]) Die von Mutschmann (zu p. 586, 18) und Rüstow (zu p. 314, 29) zur Rechtfertigung ihrer Änderungen angeführten Stellen beweisen nichts, weil dort (s. p. 585, 12. 19. 24. 31, 586, 8, p. 307, 20) mit Ausnahme von p. 585, 20 die Präposition und damit überhaupt die Möglichkeit zur Anwendung dieser Redefigur fehlt und teilweise obendrein (s. auch p. 585, 20) die Art der Nebeneinanderstellung der Gegensätze nicht zu ihr auffordert.

log. II εἰς ὑποκείμενον ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον. Wahrscheinlich im Anschluß an den aristotelischen Sprachgebrauch erscheint dieselbe Ausdrucksweise öfter bei Plotin; so z. B. II 6, 1 p. 174, 13 Volkm. ὅθεν κἀκεῖνο πῶς οὐκ ἐξ οὐσιῶν οὐσία und ibid. V. 16 ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἣν ἐλέγομεν οὐσίαν οὐκ ἐξ οὐσίας λέγομεν, wo Müller und Volkmann an beiden Stellen fälschlich ἐξ οὐκ schreiben; ebenso III 6, 6 p. 289, 18 f. Volkm. ἢ οὐκ ἂν ἐκ τοῦ ὄντος ἥκοι νοῦς καὶ ζωή, ἀλλὰ τῷ ὄντι ἐπακτὰ ταῦτα καὶ οὐκ ἐξ [οὐκ] ὄντος ἔσται, wo Kirchhoff, Müller und Volkmann καὶ [οὐκ] ἐξ οὐκ ὄντος lesen; ferner V 3, 16 p. 200, 6 ff. Volkm. ἀλλὰ πῶς τὸ γενόμενον ἐξ αὐτοῦ λόγος πολὺς καὶ πᾶς, τὸ δὲ ἦν δηλονότι οὐ λόγος; εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἦν, πῶς οὖν οὐκ ἐκ λόγου λόγος; wo Volkmann ('nach Ficinus') πῶς οὖν ἐξ οὐ λόγου λόγος setzt, während Müller nach der ed. pr. das οὐκ überhaupt streicht. Vgl. ferner Lucretius de rer. nat. II 985 ff.: *quod si delira haec furiosaque cernimus esse et ridere potest non ex ridentibus auctus et sapere et doctis rationem reddere dictis non ex seminibus sapientibus atque disertis, qui minus esse queant ea quae sentire videmus seminibus permixta carentibus undique sensu?* Augustinus Confess. I 12 (p. 14, 17 Knöll): *ita non de bene facientibus tu bene faciebas mihi.* Endlich ist auch Hebr. 11, 3 aus diesem Sprachgebrauch zu verstehen: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. Das εἰς τὸ — γεγονέναι, sei es nun mehr final oder konsekutiv zu fassen, erklärt das κατηρτίσθαι . . ῥήματι θεοῦ: wenn die Welt durch Gottes Wort zusammengefügt ist, so bedeutet das, daß das Sichtbare aus Unsichtbarem[1]) geworden ist; so

[1]) Vgl. II. Makkab. 7, 28 ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων (A) ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται (zitiert von Hans Windisch, Handbuch z. N. T. hrsg. von Lietzmann 4. Bd., 3. Abt. Tübingen 1913, p. 91). Wie in Hebr. 11, 3 um die Entstehung des Sichtbaren aus Unsichtbarem, so handelt es sich hier um die Entstehung des Seienden aus Nichtseiendem. Von den Auslegern ist die sprachliche Natur des μὴ ἐκ φαινομένων in Hebr. 11, 3 anscheinend noch nicht mit Sicherheit erkannt (vgl. außer Windisch auch Bernhard Weiss, Meyers Komm. z. N. T. Bd. 13, 6. Aufl., Göttingen 1897 p. 284). Indessen zeigen die oben angeführten Stellen, daß gerade zur Hervorhebung der Ungleichartigkeit zwischen dem Entstandenen und seiner Entstehungsursache dieses Hyperbaton der Negation häufig verwendet wird (vgl. auch Kühner-Gerth II 2³ § 510 Anm. 2).

wird klar, warum das Wort Gottes als Entstehungsursache der Welt nur durch die πίστις erfaßbar ist, welche in V. 1 als πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων charakterisiert wurde[1]).

318, 22 ist nach Analogie von p. 59, 32 (κοινῶς μὲν πᾶν μέτρον καταλήψεως); p. 197, 2; p. 291, 18 wahrscheinlich zu lesen: κοινῶς μὲν ⟨πᾶν⟩ τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν. Vgl. ferner p. 319, 21. 320, 27 f. 494, 10 f. 680, 11.

325, 2 scheint mir, dem καθάπερ von V. 5 entsprechend, die Einschiebung eines οἷον notwendig: αὐτίκα γὰρ φαινόμενον μὲν φαινομένου σημεῖόν ἐστιν ⟨οἷον⟩ ἡ σκιὰ τοῦ σώματος (cf. zu p. 346, 11).

325, 8 ist nach Analogie von p. 323, 2 und 324, 7 ff. zu lesen: ὁμολογηθέντος γὰρ τοῦ ⟨τῶν⟩ πρός τι εἶναι τὸ σημεῖον καὶ τοῦ κατ' ἀνάγκην συγκαταλαμβάνεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρός τι κτλ. Entfernter ähnlich ist p. 324, 13. 325, 19. Für das häufige Vorkommen[2]) des gen. part. bei prädikativer Stellung des πρός τι-Begriffes (also τῶν πρός τι anstatt des bloßen πρός τι) vgl. noch p. 202, 25. 203, 26. 295, 24. 296, 2. 4. 322, 23. 26. 28. 323, 7. 360, 19. 373, 17. 387, 17, ferner zu p. 98, 7 und zu p. 530, 13 (τῶν πρός τι [πως] καθεστώτων).

327, 20 kann das überlieferte ἄλλων nur auf andere Philosophen (sc. als Epikur) bezogen werden; so übersetzt z. B. Hervet: 'sensu nunquam fallente, cum alii eum falli existiment'. Auch Usener scheint das ἄλλων ebenso zu deuten, denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß er die Worte ἄλλων — δοκούντων in den Epicurea p. 182, 30 (zu frg. 247), als den Epikur nichts angehend, wegläßt. Indessen wirkt eine solche Bemerkung über die entgegengesetzte Meinung anderer Philosophen, speziell an Epikur angeschlossen, in dem vorliegenden Zusammenhang schon deshalb recht befremdend, weil wir uns mitten in einer Aufzählung der verschiedenen Ansichten über das αἰσθητόν befinden. Vor

[1]) Bei Sextus ist von ähnlicher Art auch p. 377, 33: οὐκ ἐκ τοῦ μόνου . . . ., ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ, wo man nach dem Zusammenhang erwartet: ἐκ τοῦ οὐ μόνον τὸ . . . ., ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ . . . . (nicht etwa: οὐ μόνον ἐκ τοῦ . . ., ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ . . .); vgl. als Gegenstück p. 547, 14, wo die Negation nicht auffällig gestellt ist. Über die Wiederholung des ἐκ τοῦ in p. 377, 33 — ebenfalls eine sprachliche Eigenheit — vgl. zu p. 372, 31.

[2]) Anderer Art sind p. 32, 24 und 26 f.; p. 123, 5; p. 125, 3: dort wird der gen. part. darum nicht verwendet, weil an diesen Stellen die in dem betreffenden Begriff enthaltene Relativität hervorgehoben werden soll, ohne daß dafür gerade die Form der Subsumption des Begriffs unter das γένος des πρός τι gewählt würde. Diese Subsumption scheint immer durch den gen. part. bezeichnet zu werden.

log. II Epikur wird Demokrit erwähnt, der alle Wahrnehmungen für κενοπάθειαι erklärt (V. 13), hinter ihm erscheinen die Stoiker und Peripatetiker, welche für gewisse Fälle eine Täuschung der αἴσθησις annehmen (V. 23). Wer sollte nun sonst unter den ἄλλοι verstanden werden als entweder Demokrit oder die Stoiker und Peripatetiker? Trotzdem weiß man nicht, ob die Bemerkung eher auf Demokrit zielt als den Vertreter einer der epikureischen prinzipiell entgegengesetzten Ansicht oder auf die Stoiker und Peripatetiker, sofern sie die sogenannten 'Sinnestäuschungen', die Epikur als solche leugnet, als Täuschungen der αἴσθησις gelten lassen. Mag man die Worte so oder so oder auch noch anders deuten: als seltsam und überflüssig erscheinen sie in jedem Falle. Ich habe deshalb vorgeschlagen: ἀλλ' ⟨ἡμ⟩ῶν ψεύδεσθαι ταύτην δοκούντων[1]); alle αἰσθητά sind wahr, die αἴσθησις irrt niemals, nur wir[2]) meinen (in gewissen Fällen), daß sie irre. Dann gibt der Zusatz die im Zusammenhang sehr willkommene Erklärung, wie Epikur selber die Tatsache der 'Sinnestäuschungen', für welche seine Theorie keinen Raum zu haben scheint, mit ihr in Einklang bringt. Er tut dies, indem er den Irrtum aus der αἴσθησις selbst in unsere δόξαι über sie verlegt[3]). Die αἴσθησις an und für sich ist stets wahr, unsere δόξαι über sie aber sind es nur teilweise; zum andern Teil irren sie, indem sie die αἴσθησις auf falsche Gegenstände beziehen.

Ein gewisser Unterschied zwischen der genaueren Darstellung der Lehre Epikurs in log. I 206 ff. und ihrer Fassung in der kurzen Notiz an unserer Stelle ist freilich nicht zu verkennen. Dort heißt es: die αἴσθησις irrt niemals, aber ein Teil unserer δόξαι (d. h. Urteile) über sie irrt (cf. p. 237, 9 ff). Hier dagegen wird gesagt: die αἴσθησις irrt niemals, nur wir meinen, daß die αἴσθησις (in gewissen Fällen) irre. Diese Meinung, daß die αἴσθησις irre, ist gerade das, was Epikur nach jener ausführlichen Darlegung als den unaufgeklärten naiven Standpunkt, der allerdings von den Stoikern vertreten wird, bekämpft. Indessen wäre es falsch, in dieser Abweichung einen sachlichen Widerspruch zu finden. Denn ob man sagt, die αἴσθησις irre nicht, der Irrtum liege in unserem Urteil über sie, oder: die αἴσθησις irre nicht,

[1]) Vgl. zu dem Gebrauch des δοκεῖν z. B. p. 105, 4.

[2]) Vgl. das betonte ἡμῶν in p. 333, 13 ff.: κενοπαθούσης δὲ καὶ ψευδομένης ἡμῶν τῆς αἰσθήσεως τοιοῦτο δοκεῖν ὑποκεῖσθαι.

[3]) Cf. adv. log. I 206—210; II 9. Die Schlußbemerkung in II 9 entspricht in ihrer Bedeutung ganz dem ἀλλ' ⟨ἡμ⟩ῶν — δοκούντων an unserer Stelle.

daß sie irre, sei nur unsere irrtümliche Meinung, — das kommt ersichtlich in der Sache völlig auf dasselbe hinaus, und auch die ungenauere Fassung drückt den Gedanken Epikurs noch immer gut genug aus, um sie wenigstens dem Sextus oder seiner doxographischen Quelle zuzutrauen.

328, 7 vermißt man bei ὑποπίπτειν einen Zusatz wie ὁμοίως, κατὰ τὸ ὅμοιον, παραπλησίως oder ὡσαύτως. Denn daß jedes αἰσθητόν von allen Gleichdisponierten überhaupt wahrgenommen wird, versteht sich von selbst und braucht nicht erst gesagt zu werden. Freilich wäre ein ⟨ὡσαύτως⟩ ὑποπίπτειν dasselbe wie ἐπ' ἴσης λαμβάνεσθαι. Aber dieser doppelte Ausdruck derselben Sache scheint mir erträglicher als das nichtssagende bloße ὑποπίπτειν. Die Lücke könnte übrigens auch vor πᾶσι angesetzt werden.

329, 18: im vorhergehenden (p. 328, 3—329, 11) hat Sextus zu zeigen versucht, das ἐνδεικτικὸν σημεῖον könne nicht αἰσθητόν sein, da das αἰσθητόν als solches allen Normalen gleich erscheine, das σημεῖον aber nicht von allen Beurteilern gleich gedeutet werde, sondern ihnen zu sehr verschiedenen Schlußfolgerungen Anlaß gebe. Hiergegen läßt er nun die Gegner in § 192 und 193 mit zwei Argumenten auftreten, die er in § 194—199 und § 200—202 nacheinander widerlegt. Das erste Argument (§ 192) schließt vom Feuer, als einem Beispiel des αἰσθητόν, auf das σημεῖον (s. p. 329, 25 τῇ ἀπὸ τοῦ πυρὸς μεταβάσει; cf. p. 586, 7 ἀπὸ τούτου μετελθοῦσι): wie das Feuer auf verschiedene Stoffe verschieden wirke, so könne auch das σημεῖον verschiedenen Beurteilern Verschiedenes anzeigen. Gegen diesen ziemlich lächerlichen Einwand macht Sextus hauptsächlich geltend, daß die angeblich nebeneinander möglichen Bedeutungen des σημεῖον sich tatsächlich gegenseitig ausschließen (p. 329, 32—330, 10). Der andere Einwand, ebenfalls ein Analogieschluß epikureischer Art, geht vom ὑπομνηστικὸν σημεῖον aus und folgert, daß das ἐνδεικτικὸν σημεῖον sich ebenso verhalten müsse wie jenes (s. p. 330, 23 ff. τοὺς μετιόντας ἀπὸ τοῦ ὑπομνηστικοῦ σημείου und p. 331, 12 οὐ μεταβατέον ἐστὶν ἀπ' ἐκείνου ἐπὶ τοῦτο), welches auf Grund menschlicher Satzung verschiedene Menschen gleichzeitig zu verschiedenen Handlungen auffordert. Auch hier hat Sextus in seiner Widerlegung leichtes Spiel[1]), da er nur auf den

[1]) Bei der Lächerlichkeit beider Einwände ist kaum zu glauben, daß sie von irgendwelchen Dogmatikern im Ernst vertreten worden seien. Man wird die 'Gegner' und die 'Einwände' als fingiert ansehen müssen.

fundamentalen Unterschied zwischen *θέσις* und *φύσις* hinzuweisen braucht. —

Bedenken erregt nun in dieser Partie[1]) der Satz, mit dem die ‘Gegner’ von ihrem ersten zum zweiten Argument übergehen (§ 193 init.): *καὶ οὐ παράδοξον ὅτε* (so NL, *ὅτι* Eς) *καὶ ἐπὶ τῶν ὑπομνηστικῶν σημείων θεωρεῖται οὕτω γιγνόμενον*. Je nachdem man *ὅτι* oder *ὅτε* vorzieht, ergibt sich ein etwas verschiedener Sinn. Liest man mit Mutschmann *ὅτι* (= daß), so entsteht der Gedanke: ‘es ist nicht paradox, daß dies auch für das hypomnestische *σημεῖον* zutrifft (sc. daß es Verschiedenen Verschiedenes bezeichnet, was in dem ersten Argument für das *ἐνδεικτικὸν σημεῖον* gefolgert worden war)’. Allein dieser Satz würde von jedem, der ihn unbefangen ansieht, als eine *μετάβασις* vom endeiktischen auf das hypomnestische *σημεῖον* verstanden werden müssen, und die conclusio des Arguments (p. 329, 23 ff.), welche gerade umgekehrt die *μετάβασις* vom hypomnestischen auf das endeiktische *σημεῖον* vollzieht, müßte den nicht im voraus orientierten Leser dann eigentlich überraschen. Zieht man dagegen mit Fabricius und Bekker *ὅτε* vor, so ergibt sich wenigstens scheinbar ein besserer Sinn: ‘es ist nicht paradox (sc. daß auch das *σημεῖον ἐνδεικτικὸν* Verschiedenen Verschiedenes bezeichnet), da dies doch auch beim *σημεῖον ὑπομνηστικὸν* der Fall ist’[2]). Hier scheint es sich wirklich um eine *μετάβασις* vom hypomnestischen auf das endeiktische *σημεῖον* zu handeln. Trotzdem behauptet sich auch bei dieser Fassung ein gewisses Befremden über das *οὐ παράδοξον*, wenn sich auch das Anstößige zunächst nicht leicht formulieren läßt. Nun kehrt aber das *οὐ παράδοξον* im folgenden noch einmal wieder, nämlich p. 330, 26, d. h. gerade da, wo Sextus sich anschickt, den in § 193 durch das *οὐ παράδοξον* eingeleiteten Einwand zu widerlegen. Dort heißt es: ‘gegen diejenigen, welche vom *ὑπομνηστικὸν σημεῖον* auf das *ἐνδεικτικὸν σημεῖον* schließen wollen, ist zu sagen, daß es nicht paradox ist, wenn das *ὑπομνηστικὸν σημεῖον* mehreres bezeichnet, denn es tut dies infolge menschlicher *θέσις*, daß es aber höchst ungereimt wäre, dies auf das *ἐνδεικτικὸν σημεῖον* zu übertragen, welches das *σημαίνειν* durch seine *φύσις* ausübt und deshalb nur Eines bezeichnen kann’. Jeder Leser wird ohne weiteres empfinden, daß hier das *οὐ παράδοξον* sich mit vollkommener logischer Klarheit ungezwungen aus

[1]) Vgl. darüber Natorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, p. 131 ff.

[2]) Zu dem *ὅτε* vergleicht Fabricius ansprechend p. 333, 6. Vgl. auch p. 346, 14. 632, 11. 664, 11.

dem Zusammenhang ergibt[1]). Wir dürfen also erwarten, daß dieses zweite *οὐ παράδοξον* auf das erste ein Licht wirft, das uns über den dort dunkel empfundenen Anstoß aufklärt. Deutlich ist zunächst der Unterschied der Situation: dort redeten die Gegner, hier der sie widerlegende Sextus. Wenn also derselbe Ausdruck an den beiden einander in dieser Weise gegenüberstehenden Stellen auftritt, so kann das auf keinen Fall bloßer Zufall sein. Das zweite *οὐ παράδοξον* muß sich auf das erste irgendwie zurückbeziehen. In welchem Sinne aber sollte es das tun? Zwei Möglichkeiten scheinen gegeben; entweder gesteht Sextus zu, daß die Gegner mit ihrem *οὐ παράδοξον* Recht hatten, um dann nachträglich mit einer Einschränkung zu kommen, oder er greift nur den Ausdruck der Gegner auf, gibt ihm aber eine andere logische Richtung. Die erste Deutung würde mehr der Lesart *ὅτι*, die zweite mehr dem *ὅτε* entsprechen. Zur ersten Möglichkeit ist zu sagen: das *οὐ παράδοξον* müßte in diesem Falle bereits im Munde der Gegner dieselbe logische Beziehung haben wie hernach in der Entgegnung des Sextus. Dies ist nun schon der Natur der Sache nach ausgeschlossen, und damit begreifen wir erst jetzt ganz die Unmöglichkeit der Lesart *ὅτι*. Es wird nämlich klar, daß dieses *οὐ παράδοξον* eben nur Sinn hat als eine Aussage desjenigen, der jenes Argument zurückweist, daß es dagegen im Munde der Vertreter des Arguments selber sinnlos ist. Nicht besser gestaltet sich die Sache bei der andern Deutungsmöglichkeit. Denn daß Sextus das *οὐ παράδοξον* der Gegner aufgreift, um ihm eine andere logische Wendung zu geben, — diese Interpretation käme doch nur dann in Betracht, wenn das *οὐ παράδοξον* auch schon im Munde der Gegner eine bestimmte und klare logische Beziehung hatte. Hieran aber mangelt es. Wenn auch oben, bei der Besprechung des *ὅτε* dieser Sinn zunächst leidlich scheinen konnte, so erkennen wir doch jetzt von dem zweiten *οὐ παράδοξον* aus, daß das erste *οὐ παράδοξον* auch bei dieser Deutung sich nur höchst gezwungen und künstlich verstehen läßt, ja daß das wahre logische Verhältnis dabei auf den Kopf gestellt wird. Vor allem aber wird niemand bei dem zweiten *οὐ παράδοξον* den Eindruck haben, daß damit eine Aussage des Gegners, sei es einfach wiederholt und anerkannt, oder in ihrer Bedeutung und Intention umgedreht werden sollte. Vielmehr empfindet jeder Leser, daß Sextus zwar eine von den Gegnern hervorgehobene Tatsache als solche zurückgibt (nämlich

[1]) Als Beispiele der gewöhnlichen Gebrauchsweise des *οὐ παράδοξον* vgl. p. 738, 21 (*οὐ ξένον*); p. 753, 15; 756, 21; 661, 4.

log. II die Tatsache, daß das σημεῖον ὑπομνηστικὸν πλειόνων δηλωτικὸν ist), sie aber mit den Worten οὐ παράδοξον unter eine Beurteilung stellt, die jenen gerade völlig fern lag, die einen ganz neuen Gesichtspunkt einführt, welcher, sei es auch in anderer Wendung, vorher noch nicht dagewesen ist. Ich kann deshalb an die Ursprünglichkeit des ersten οὐ παράδοξον nicht glauben, sondern halte es für eine aus p. 330, 26 geschöpfte Randbemerkung, die später mit verbindendem καὶ in den Text eingefügt worden ist. Es ist ganz natürlich, daß ein Leser neben dem Argument am Rande den Grundgedanken der späteren Widerlegung andeutete. Die Streichung des οὐ παράδοξον verhilft aber auch dem Einleitungssatz des Arguments auf einmal zu befriedigender Klarheit, wenn man liest: .... *διαφόρων εἶναι πραγμάτων μηνυτικόν· [καὶ οὐ παράδοξον] ὅ γε* (cf. p. 323, 30. 363, 25) *καὶ ἐπὶ τῶν ὑπομνηστικῶν σημείων θεωρεῖται οὕτω γιγνόμενον.* Diese Vermutung wird noch besonders dadurch empfohlen, daß erst durch sie der Schlußsatz in V. 23 ff. in seiner Bedeutung klar wird. Bei der Lesart ὅτι fanden wir ihn in logischer Hinsicht überraschend, bei der Schreibung ὅτε ist er streng genommen überflüssig, weil sein Inhalt bei dieser Fassung und Auslegung eigentlich schon in dem Anfangssatz liegen würde. Erst wenn man den ersten Satz mit ὅ γε eng an das Vorhergehende heranrückt, wird der Schlußsatz notwendig, weil dann erst in ihm die μετάβασις vom hypomnestischen auf das endeiktische σημεῖον ausgesprochen wird.

333, 13 habe ich ⟨καθ'⟩ ἑαυτὸ καθεστάναι anstatt des überlieferten αὐτὸ καθεστάναι vorgeschlagen. Dabei ging ich davon aus, daß der überlieferte Text interpretiert werden müsse: 'denn es (αὐτὸ, sc. τὸ αἰσθητόν) sei weder weiß noch schwarz usw., noch mit einer anderen derartigen Qualität behaftet'; ich vermißte nun den Begriff des Ansichseins und wollte durch meine Änderung folgenden Sinn erreichen: 'denn weder ein Weißes noch Schwarzes usw., noch etwas mit einer anderen derartigen Qualität Versehenes (also etwa: οὐκ ἄλλην τοιαύτην ⟨τι⟩ ἔχον ποιότητα) existiere an sich, sondern indem unsere Wahrnehmung durch subjektive Täuschung irregeführt werde, schien etwas derartiges (τοιοῦτό ⟨τι⟩) als Ansichseiendes zu existieren'. Hierauf brachte mich p. 327, 14 ff.: *καὶ οὔτε γλυκύ τι περὶ τοῖς ἐκτὸς ὑπάρχειν οὐ πικρὸν ..., οὐκ ἄλλο τι τῶν πᾶσι φαινομένων*, worauf Sextus mit dem ὡς πολλάκις ἐδείξαμεν (V. 9) wohl hauptsächlich zurückweisen will (vgl. sonst adv. log. II 4—10). Jetzt erkenne ich, daß die Reihe λευκόν usw. nicht Subjekt werden kann, sondern Prädikatsnomen bleiben muß. Dann fehlt immer noch der Begriff des An sich; denn das λευκὸν

... αὐτὸ καθεστάναι soll der Absicht und dem Sinne nach sicherlich dasselbe besagen, was vorher (V. 11) durch ἔστι φύσει und nachher (V. 14) durch ὑποκεῖσθαι ausgedrückt wird. Das bloße καθεστάναι aber ist einfach gleich εἶναι (als copula, wenn das αὐτὸ Subjekt ist; sonst in der Bedeutung 'existieren'[1]), niemals gleich ὑφεστάναι, ὑποκεῖσθαι, φύσει εἶναι. So bleibt nun nichts übrig als entweder auf den Begriff des An sich zu verzichten, indem man dem Sextus eine kleine Flüchtigkeit des Ausdrucks zutraut, oder zwar nach meinem früheren Vorschlag ⟨καθ'⟩ ἑαυτὸ[2]) zu schreiben, dabei aber als Subjekt αὐτὸ (sc. τὸ αἰσθητόν) aus dem Vorhergehenden hinzuzudenken. Vielleicht käme auch αὐτὸ ⟨καθ' ἑαυτὸ⟩ καθεστάναι in Betracht.

333, 18: cf. zu p. 302, 3.

333, 24: cf. zu p. 353, 12.

336, 3: cf. zu p. 339, 13 f.

338, 10: cf. zu p. 88, 7 (oben S. 62, Anm. 4).

339, 4 will Kochalsky (a. a. O. p. 85) unter Vergleichung von p. 338, 25 und p. 339, 12 τοῦ τρόπου für τοῦ πρώτου schreiben. τρόπος ist gleichbedeutend mit σχῆμα (cf. p. 336, 27 f. und Diog. Laert. VII 76 f.). Der Sinn von Kochalskys Konjektur wäre also: 'mit dem übrigen λῆμμα des Schemas (sc. des Syllogismus)'. Allein diese Ausdrucksweise (das λῆμμα 'des τρόπος', anstatt 'des λόγος') ist ohne Analogie und auch sonst wenig wahrscheinlich. Vor allem aber ist der Anstoß an dem τοῦ πρώτου völlig unberechtigt: es bezeichnet den Inhalt des λειπόμενον λῆμμα nach der in § 235 gegebenen Schematisierung. Kochalsky sagt, er könne nicht glauben, daß das bloße τὸ πρῶτον = ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον sein solle. Er vermißt wahrscheinlich einen Ausdruck für die logische Setzung des mit τὸ πρῶτον bezeichneten Satzinhaltes. Die Setzung ist aber in dem τάξαντες (in ὅπερ τάξαντες μετὰ ... τοῦ πρώτου) hinreichend ausgedrückt. Zum Überfluß findet sich p. 337, 10 eine völlig analoge Stelle: *ὑποθώμεθαι δὲ ἀληθὲς τὸ πρῶτον τὸ ἡμέραν εἶναι.* Ferner ist auch p. 338, 28 zwar weniger augenfällig, aber im wesentlichen doch durchaus gleichartig: ... *συνημμένον ἐν ᾧ ἡγεῖται συμπεπλεγμένον τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον, λήγει δὲ τὸ τρίτον* (vgl. auch Stellen wie p. 354, 17 f. 22. 24, sowie zu p. 352, 9 und 13).

339, 13 möchte ich aufmerksam machen auf den Ausdruck τὸ

---

[1]) S. Bekkers index s. v. καθίσταται.

[2]) Cf. p. 360, 20. 520, 17. 521, 7. — καθ' ἑαυτὸ ὑφεστάναι z. B. p. 128, 31. 521, 16 vgl. 48, 27.

 τρίτον; die Frage ist: warum und in welchem Sinne[1]) wird der Satz οὐχὶ ⟨καὶ (cf. V. 26)⟩ τὰ φαινόμενα πᾶσι κτλ. als τὸ τρίτον bezeichnet? Die Bezeichnung kann nicht in der Art, wie p. 337, 10 und p. 339, 4 das τὸ πρῶτον, gemeint sein (cf. zu p. 339, 4); denn nach dem Schema ist der Satz keineswegs τὸ τρίτον (cf. § 235). Wohl aber ist er, wenn man alle Sätze, aus denen sich der Aenesidemische λόγος aufbaut, nacheinander durchzählt, der dritte in der Reihe[2]). Er steht in der Mitte des λόγος, denn er ist zugleich das συμπέρασμα des δεύτερος ἀναπόδεικτος und das erste λῆμμα des τρίτος ἀναπόδεικτος (cf. p. 338, 31 ff.). Der λόγος dreht sich um ihn wie um seine Achse, trotzdem bleibt gerade er unausgesprochen: eben darum düpiert dieser kunstvoll aufgebaute λόγος den Laien. Anders wüßte ich dieses τὸ τρίτον nicht zu erklären; wenn aber meine Deutung zutrifft, so zeigt sich darin ein bemerkenswerter, anscheinend seltener Sprachgebrauch. Vielleicht bietet die etwas unklare und wohl auch kritisch verdächtige Stelle p. 336, 3 einen zweiten Beleg für ihn, wenn dort die ἐπιφορά, das φῶς ἄρα ἔστιν, ebenfalls als der dritte Satz des λόγος 'τρίτον' genannt wird. Man darf nicht etwa τρίτον sc. λῆμμα (cf. p. 335, 33 und p. 336, 1) verstehen, da die ἐπιφορά keinesfalls als λῆμμα bezeichnet werden kann.

339, 23 übersieht Kochalsky (a. a. O. p. 86) daß bei seiner Annahme einer Lücke und der von ihm vorgeschlagenen Ergänzung auch noch die Streichung des ἄρα οὐκ notwendig wird, wodurch sich der Text ergäbe: .... φαίνεται · ⟨οὐχὶ ἄρα καὶ τὰ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ⟩ τὰ σημεῖα [ἄρα οὐκ] ἔστι φαινόμενα. Aus diesem Grunde nehme ich hier keine Textverderbnis, sondern ein Versehen des Sextus an.

340, 4 finde ich καθ' ὃν für καθ' ἣν indiziert durch p. 334, 6: λόγον δὲ ἐρωτᾷ καθ' ὃν δεύτερος ἀναπόδεικτος ἐπιβάλλει τρίτῳ. Liest man aber καθ' ὅν, so liegt es nahe, den Relativsatz bei seiner Stellung innerhalb der Periode als Parenthese zu fassen; ja man könnte meinen, daß er sich auf diese Weise als ein Glossem erweist, welches mittelst der Änderung von καθ' ὃν in καθ' ἣν dem Kontext angepaßt worden ist.

[1]) Wie Rüstow, der das οὐχὶ durch εἰ ersetzt, die Stelle auffaßt, ist mir rätselhaft.

[2]) 1. εἰ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον, τὸ τρίτον.
2. οὐχὶ δέ γε τὸ τρίτον.
3. οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον.
4. ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον.
5. οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον.

342, 12 muß ich meinen Vorschlag, οὐδ' εἰ für οὐκ εἰ zu schreiben[1]), jetzt zurücknehmen. In den Fällen, wo die vor den Vordersatz gestellte Negation inhaltlich trotzdem nicht zu diesem, sondern zum Nachsatz gehört, kann sie auch nicht in der Form von οὐδὲ mit dem εἰ oder ἐπεὶ verknüpft werden. Man vergleiche: p. 528, 7 ἤδη δὲ οὐκ εἴ τινα προϋφέστηκε τῶν σωμάτων ἀσώματα, ταῦτ' ἐξ ἀνάγκης στοιχεῖά ἐστι τῶν ὄντων; p. 566, 29 οὐκ εἴ τινα τῶν ζῴων κατὰ φυσικὸν λόγον μεταδιώκει τὸ καλόν, εὐθέως καὶ ὁ ἄνθρωπος τοῦ αὐτοῦ στοχάζεται τέλους; p. 667, 24; 675, 16; 684, 21; ferner p. 370, 23; 419, 26 f.; 421, 2 f.[2]). Die Gleichartigkeit unserer Stelle mit den genannten ist evident. Der logische Zusammenhang der Gedanken von V. 10 ab ist folgender: 'wenn also das σημεῖον als ἀξίωμα καθηγούμενον in einem ὑγιὲς συνημμένον definiert wird, so darf man bei dem ὑγιὲς συνημμένον nur an ein solches denken, in welchem Vorder- und Nachsatz wahr sind. Und doch ist noch keineswegs, wenn sich etwa ein ἀξίωμα findet, das diese Bedingungen erfüllt, dieses darum gleich ohne weiteres (cf. εὐθέως p. 566, 30) ein σημεῖον'. — Von derselben Art ist auch p. 700, 16, wo daher οὐκ für οὐδ' zu schreiben ist[3]): ἔτι οὐκ (οὐδ' libri) ἂν τὸ λῆγον ᾖ ἀληθές, εὐθὺς καὶ τὸ ἡγούμενόν ἐστι τοιοῦτον. Die Änderung wird hier noch speziell durch die conclusio des Arguments beglaubigt (V. 21 f.): ὅθεν οὐκ εἰ τὸ λῆγόν ἐστιν ἀληθές, πάντως καὶ τὸ ἡγούμενον ἀληθές. — Ferner gehört hierher p. 753, 27 ff., wo ich lese: καὶ μὴν ⟨οὐκ⟩, εἰ [οὔτε] οἱ περὶ τὸν Πλάτωνα μουσικὴν ἀπεδέξαντο, ῥητέον [οὐ] πρὸς εὐδαιμονίαν αὐτὴν συντείνειν κτλ. Die Analogie obiger Stellen (cf. besonders p. 342, 12. 566, 29; zu dem Schema des Gedankens vgl. auch p. 383, 27 ff. 95, 16 ff.) stellt es außer Zweifel, daß auch hier καὶ μὴν οὐκ εἰ und nicht etwa mit Hervet und der Ed. Lips. καὶ μὴν ⟨οὐδ'⟩ εἰ [οὔτε] ...., ῥητέον [οὐ] zu schreiben ist.

343, 11 ist wahrscheinlich zu lesen τὸ μέντοι σημεῖον [καὶ σημειωτὸν] κἂν τούτοις[4]) παρὸν παρόντος ἐστὶ ⟨σημεῖον⟩; cf.

[1]) Auch Hervet setzt οὐδ' εἰ voraus: 'atqui ne quidem si ...., hoc est signum'.

[2]) Es handelt sich um einen allgemein üblichen Sprachgebrauch; cf. z. B. Aristoteles Metaph. Z cap. 10 p. 1035 a 17 f.: καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ, εἰ διαιρουμένη εἰς τὰ ἥμισῃ φθείρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος ...., διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων οὕτως ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν κτλ.

[3]) Siehe aber die konzessive Fassung an der Parallelstelle p. 370, 16.

[4]) Das κἂν τούτοις bezieht sich nicht etwa auf τὰ παρῳχημένα καὶ τὰ μέλλοντα, sondern auf die beiden συνημμένα V. 3 f. und V. 7 f.

log. II p. 343, 1–3. 22. Mag die Hinzufügung von σημεῖον am Schluß nicht unbedingt notwendig sein, so ist doch das καὶ σημειωτόν auf jeden Fall als ein unerträglich störender Fremdkörper aus dem Zusammenhang des Satzes auszuscheiden. Das Glossem verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich[1]) der unbedachten Meinung, daß dem pluralischen ἀλλ' ἐστὶ τὰ παρῳχημένα καὶ τὰ μέλλοντα in der andern Satzhälfte ebenfalls ein pluralisches Subjekt entsprechen müsse. Es beruht also auf einer Verkennung der stilistischen Eigentümlichkeit dieses Satzes, nach welcher dem ἀλλ' ἐστὶ κτλ., anstatt eines zu erwartenden καὶ ἄλλα τὰ περὶ τῶν παρῳχημένων καὶ μελλόντων λεγόμενα oder dergleichen (cf. p. 207, 31 f.; 345, 7; 376, 2 f. 4; 503, 22; 512, 17. 30; 515, 6; 650, 6 f. usw.), vielmehr, mit dem scharf den Gegensatz markierenden μέντοι eingeleitet, ein formal nicht entsprechend gebautes Satzglied gegenübertritt.

343, 18: .... ἀξίωμα ⟨ὂν⟩ ἐνέστηκεν? cf. V. 15.

345, 13: cf. zu p. 302, 3.

345, 20: cf. zu p. 310, 16.

345, 28 folgen Kochalsky (a. a. O. p. 54) und Mutschmann der Lesart von N: λήγει δὲ εἰς ἄγνωστον. Ich würde es vorziehen, ebenfalls nach N zu schreiben: λήγει δὲ εἰς ⟨τί⟩, ἄγνωστον (cf. p. 358, 32). Denn das γινώσκειν τὸ εἰς τί λήγει in V. 29 setzt m. E. voraus, daß im vorhergehenden das ἄγνωστον dieselbe Beziehung hat wie nachher das γινώσκειν. Liest man aber mit N λήγει δὲ εἰς ἄγνωστον, so muß man, wie Kochalsky selbst richtig hervorhebt, nach V. 23 verstehen εἰς ἄγνωστον sc. εἴτε ἀληθές ἐστιν εἴτε ψεῦδος. Dies kommt nun zwar in der Sache völlig auf dasselbe hinaus, aber der formalen Fassung nach hätte dabei doch der Begriff des 'Erkennens' in dem ἄγνωστον eine andere Beziehung als in dem folgenden γινώσκειν und ebenso auch in dem vorhergehenden γνώριμόν ἐστι, wodurch beim Lesen eine leichte Störung entsteht, die diese Ausdrucksweise, welche übrigens auch stilistisch wenig wirkungsvoll und nicht besonders glücklich wäre, unwahrscheinlich macht. Auch hat der Leser bei ihr, obwohl

[1]) Doch ist auch eine andere Erklärung des Glossems denkbar. Es ist nämlich auch möglich, daß der Glossator das Wort σημεῖον durch σημειωτόν ersetzt wissen wollte, weil es sich ja bei den παρῳχημένα und μέλλοντα nicht um den Inhalt des σημεῖον, sondern des σημειωτόν handelt. Er müßte dann das παρὸν παρόντος übersehen oder in seinem Sinne (παρόντος sc. σημείου) sich zurechtgelegt haben. Die aus dem Glossem σημειωτόν so entstandene Randvariante καὶ 'σημειωτόν' ad vocem σημεῖον wäre durch ein Mißverständnis neben σημεῖον in den Text eingefügt worden.

nur vermöge einer gewissen Täuschung, zunächst den Eindruck, als würde der Gedanke gar nicht weiter geführt, sondern nur das λῆγον ἐπὶ ἄδηλον aus V. 26 wiederholt. Endlich vergleiche man die Parallelstelle p. 385, 19 f.: τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τίνος ἄρχεται γνώριμόν ἐστιν ἡμῖν (πρόδηλον γάρ), τὸ δὲ εἰς τί λήγει ἀγνοεῖται διὰ τὴν ἀδηλότητα.

346, 11 ist vielleicht nach Analogie von V. 12 (ὥσπερ εὐκαρπίαν) zu lesen ⟨οἷον⟩ ἀνέμους κτλ. (cf. zu p. 325, 2).

348, 3 streiche ich das διὰ τῶν λημμάτων συμπεπλεγμένον nicht etwa, weil ich den Ausdruck an sich für unmöglich hielte (cf. vielmehr p. 378, 3. 9. 19), sondern weil ich die Worte neben dem τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον (V. 2) überflüssig und daher unglaubhaft finde. Begreiflicher sind sie als ein Glossem zu τοιοῦτον. Auch Stellen wie p. 388, 22 f. und p. 433, 25 f.[1]) können die Überlieferung kaum stützen.

348, 14 schlage ich vor: πῶς γὰρ οἷόν τε ⟨αὐ⟩τὰς μηδὲν σημαινούσας πιστεύεσθαι περὶ τοῦ μηδὲν εἶναι σημεῖον. Mir scheint diese Änderung geradezu notwendig: das τὰς μηδὲν σημαινούσας klingt so, als ob es sich um eine Art der φωναί handle, anstatt um den angenommenen Fall, daß die κατὰ τοῦ σημείου gerichteten φωναί, von denen hier allein die Rede ist, nichts bezeichnen.

349, 6 ist für meinen Vorschlag τὴν ⟨ἀντίθετον⟩ ἀντιτιθεμένην zu vergleichen p. 91, 30 f.: φάσιν μὲν προφερόμενος μόνην ἀντιτιθεμένην αὐτῷ φάσιν ἕξει τὴν ἀντικειμένην τῇ προειρημένῃ. Das Wort ἀντίθετος erscheint bei Sextus z. B. auch p. 424, 26. 427, 15. — Ich halte diese Änderung (oder die Streichung von τήν; cf. p. 300, 12 f.) für notwendig. Denn Mutschmanns Interpretation der Überlieferung ('sibi habebit sententiam aliam, atque eam quidem, quae est prorsus contraria') ist höchst gezwungen. Allerdings kann das ἕξει in diesem praegnanten Sinn gebraucht werden; vgl. z. B. p. 365, 13 πολύ τε πλῆθος ἕξει τῶν οὐκ ἐόντων ταύτην τεθῆναι.[2]) Allein an unserer Stelle ist diese Auffassung des ἕξει, bei der das τὴν ἀντιτιθεμένην so seltsam nachhinkt, m. E. undenkbar; noch offenkundiger unmöglich ist sie p. 349, 28, weil dort auch das für sie doch wohl erforderliche

[1]) Cf. auch p. 349, 15 (s. zu p. 349, 10 ff.).

[2]) Freilich lassen sich diese Worte auch als eine Umschreibung von πολλοὺς ἕξει τοὺς οὐκ ἐῶντας ταύτην τεθῆναι verstehen. Vgl. aber noch p. 647, 32.

log. II persönliche Subjekt fehlt. Denn zu ἕξει in V. 28 ist Subjekt τὸ ʻἔστι τι σημεῖονʼ aus V. 27.

349, 10 ff. liest man vielleicht am einfachsten in folgender Weise: *ἀληθὲς δὲ καὶ τὸ τρίτον (διεζευγμένον γάρ ἐστιν ἐξ ἀντικειμένων τοῦ τε εἶναι σημεῖον καὶ τοῦ μὴ εἶναι*[1]*) · ἐπεὶ εἰ σύμπαν διεζευγμένον τότε ἐστὶν ἀληθὲς ὅταν [τὸ] ἓν ἔχῃ ἀληθές, θεωρεῖται δὲ καὶ τῶν ἀντικειμένων τὸ ἕτερον ἀληθές, ῥητέον τὸ τοιοῦτον ⟨ἐξ ἀντικειμένων⟩ συνεστὼς εὐθὺς ὑπάρχειν ἀληθές.* — Das τὸ in V. 13 weicht von den übrigen Stellen, die dieselbe Sache behandeln, ab; vgl. z. B. V. 21; p. 101, 13; 352, 5. 6; 388, 24. 28. Es klingt, als bestehe jedes διεζευγμένον bloß aus zwei Gliedern, wie freilich das hier besprochene. — Das δὲ καὶ in V. 13 f. wird von Mutschmann völlig grundlos in δ' ἀεὶ geändert; das καὶ gehört natürlich nicht sowohl zu τῶν ἀντικειμένων als vielmehr zu θεωρεῖται: die Tatsache, bzw. der logische Lehrsatz (θεώρημα), daß von ἀντικείμενα das eine wahr ist, kommt zu dem Gesetz von der Wahrheit des διεζευγμένον als die zweite Prämisse hinzu; beide zusammen ergeben die im Nachsatz gezogene Folgerung. Das καὶ hat also seinen guten Sinn; ein ἀεὶ hingegen ist zum mindesten entbehrlich und wenn es dastünde, so müßte es eng mit τὸ ἕτερον verknüpft sein. — Das συνεστὼς in V. 15 verlangt einen Zusatz, der das συν- rechtfertigt; cf. p. 100, 28. 101, 17 (ἐκ μαχομένων συνεστώς).

349, 15: zur Streichung von καὶ ἐπὶ vgl. p. 335, 12. 433, 27. — Für Beibehaltung des ἐπὶ neben συνεισάγεσθαι spricht p. 430, 24.

349, 21 f. ist vielleicht zu lesen τὸ δὲ διεζευγμένον (sc. ὑπισχνεῖται) ἓν ἔχειν (statt ἔχει) τῶν ἐν αὐτῷ ἀληθές; cf. p. 94, 10. 100, 30 f. 101, 13.

349, 28: cf. zu p. 349, 6.

349, 31 lese ich ⟨τῶν⟩ ἐν τῷ; cf. V. 22. 25; p. 100, 13; p. 352, 8. 12. p. 388, 30 und die entsprechenden Konjekturen in Mutschmanns Apparat zu p. 388, 28. 389, 2, wo zu 389, 2 zu lesen ist ʻfort. ⟨ὡς⟩ ἀληθοῦς vel ⟨εἶναι⟩ ἀληθοῦς velʼ e. q. s.

350, 4 f. ist anstatt ἠκολούθει δέ γε αὐτῷ nach p. 349, 29 und 388, 33 zu erwarten: ἔληγε δέ γ' ἐν αὐτῷ oder ἔληγε δέ γε τὸ κτλ. — ein dem Sextus selber kaum zuzutrauendes Versehen.

350, 11: cf. zu p. 576, 2.

[1]) Cf. p. 388, 23 f.

350, 13 halte ich das überlieferte *προνοητικῶς κατεσκευάσθαι* jetzt für richtig. Sextus behandelt das Argument der Dogmatiker (§ 275 f.) unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: wenn jene hervorhoben, der Mensch unterscheide sich von den Tieren durch die ἔννοια ἀκολουθίας, und daraus folgerten, die Existenz des σημεῖον ergebe sich aus der φύσις und κατασκευή des Menschen (cf. Plutarch. de E apud Delphos p. 386 F ff.; Cicero de offic. I § 11), so wendet sich Sextus hier zunächst gegen diese Berufung auf die κατασκευή als solche. Dabei versteht und bezeichnet er die κατασκευή näher als eine providentielle. In diesem Sinn war sie natürlich auch von den Gegnern gemeint, wenn auch das Wort in ihrem Argument nicht vorkommt (cf. Cicero Acad. prior. § 30 f. und § 86/87). Der Begriff des Providentiellen ist also für das Argument p. 350, 8–16 wesentlich und unentbehrlich. Denn was hier betont werden soll, ist die Unzulässigkeit der Berufung auf etwas so Umstrittenes und Unsicheres wie die providentielle κατασκευή des Menschen überhaupt. Wäre bei der κατασκευή (V. 8) lediglich an den Vernunftvorzug des Menschen und d e s s e n Umstrittenheit (V. 13 f.) gedacht, so wäre Ton und Ausdruck des Arguments nicht recht verständlich. Aber wie die Dogmatiker i n h a l t l i c h die κατασκευή dahin bestimmt hatten, daß der Mensch sich durch den λόγος und speziell die ἔννοια ἀκολουθίας von den Tieren unterscheide, so wendet sich auch Sextus, nachdem er die Berufung auf die providentielle κατασκευή zunächst prinzipiell abgelehnt hat, in p. 350, 16—351, 1 noch gegen diese besondere Behauptung. Dabei ist der Übergang zu dem neuen Gesichtspunkt (V. 16) etwas unklar geraten. Denn das καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησιν κτλ. läßt sich kaum anders denn als Begründung des διαπεφώνηται (V. 14) verstehen. Dies veranlaßte mich früher zu der Vermutung μόνον νοητικόν statt προνοητικῶς; aber die Beziehung von V. 16 ff. auf διαπεφώνηται wird etwa so gemeint sein, daß nicht nur das προνοητικῶς κατεσκευάσθαι als solches, sondern auch speziell der Vernunftvorzug des Menschen vor den Tieren stark umstritten sei.

351, 3 f. interpungieren Fabricius, Bekker und Mutschmann: *εἰ μὲν οὐκ εἰσιν ἀποδείξεις, οἱ κατὰ τοῦ σημείου κομισθέντες λόγοι ἄπιστοι καθεστᾶσιν κτλ.* Ich halte für richtiger: *εἰ μὲν οὐκ εἰσὶν ἀποδείξεις οἱ κατὰ τοῦ σημείου κομισθέντες λόγοι, ἄπιστοι καθεστᾶσιν.* Die bisher übliche Interpunktion könnte zu der Deutung verleiten: ʻwenn es überhaupt keine Beweise gibtʼ anstatt der durch den Zusammenhang geforderten: ʻwenn sie, d. h. die λόγοι κατὰ τοῦ σημείου, nicht Beweise sindʼ. Ist aber dies

log. II der Gedanke, so ist es natürlicher, die λόγοι schon in den Vordersatz als Subjekt hineinzunehmen (cf. p. 348, 5. 7).

351, 29 nehme ich zwischen § 291 und 292 eine Lücke an, weil der Anfangssatz des neuen Arguments (§ 292) an das unmittelbar Vorhergehende keinen Anschluß hat. Dieser Anfang ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τέλει συνερωτηθεὶς αὐτοῖς λόγος . . . μοχθηρός ἐστιν wäre nur denkbar, wenn das vorige Argument in den Gedanken ausliefe, daß die Gegner mit dem in ihm widerlegten Argument (§ 280) oder auch überhaupt mit ihrer ganzen Argumentation die Existenz des σημεῖον nicht bewiesen hätten. Daß in solcher Weise die Konklusion des einen Arguments als Ausgangspunkt des nachfolgenden dient, kommt auch sonst sehr häufig vor [1]). Vielleicht fehlt aber nicht bloß diese Schlußwendung, sondern es ist auch schon der Gedankengang des Arguments selber in dem erhaltenen Text noch nicht ganz zu Ende geführt. In diesem wird nämlich nur gezeigt, daß ein ἴδιον θεώρημα, das sie von der ἀτεχνία unterscheidet (cf. p. 348, 19), nur die empiristische τέχνη aufzuweisen hat, welche sich mit der Beobachtung der Phänomene abgibt; der Nachweis, warum die Wissenschaft der ἄδηλα keines Theorems fähig sei, wird nur versprochen (V. 25) — sollte er etwa noch innerhalb dieses Arguments erbracht werden? Denn eine spätere Stelle, auf die sich die Verweisung bezöge, ist nicht nachzuweisen. Aber auch wenn man hiervon absieht, so ist doch mindestens eine abschließende Wendung zu erwarten, etwa des Inhalts, daß die Gegner Unrecht hatten, das θεώρημα τέχνης ἴδιον durch die Existenz des σημεῖον bedingt sein zu lassen. Dabei müßte aber wieder ebenso wie in § 288—290 der Unterschied zwischen dem ἐνδεικτικὸν und ὑπομνηστικὸν σημεῖον hervorgehoben werden; denn das Verfahren der hypomnestischen σημείωσις (cf. § 288) ist doch gewiß der empiristischen τέχνη, von der Sextus hier spricht, zugehörig und nur die endeiktische σημείωσις ihr fremd. Nur zur Veranschaulichung des Gesagten versuche ich folgende Ergänzung: . . . ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων. ⟨οὐκ ἄρα, εἴπερ

[1]) Vgl. p. 62, 29 a; 63, 12; 97, 12; 105, 15; 184, 19; 185, 20; 386, 26; 428, 18; 461, 14; 478, 12 f.; 479, 33; 498, 28; 589, 14 (s. zu dieser Stelle); 602, 3; 638, 8. — An den beiden Stellen p. 62, 29 a und 63, 12 hat Pappenheim, weil er dieses typische Verfahren des Sextus dort nicht wiedererkannte, Anstoß genommen (cf. Philolog. 36 (1877) 421 und 'Erläuterungen' p. 106 f.). Er schlägt für p. 62, 29 a καὶ γὰρ ὁ Πλάτων anstatt ὁ γὰρ Πλάτων und für p. 63, 12 τό τέ τοι oder τὸ μέντοι anstatt τὸ γέ τοι vor. Indessen durch die Subsumption dieser Stellen unter jenen Typus wird die Überlieferung befriedigend verständlich.

ἔστι τινὰ θεωρήματα τέχνης ἴδια, ἐξ ἀνάγκης ἔστι τι καὶ σημεῖον, ὅ γε ἀδήλου ἐνδεικτικόν ἐστιν · ὥστε οὐδ' οὕτως συνάγουσιν οἱ ἑτερόδοξοι τὸ προκείμενον.⟩ ὁ μὲν γὰρ κτλ.

352, 9 und **13** erhebt sich die Frage: worauf sind die beiden τούτου zu beziehen? Der Sinn erfordert, daß entweder der ganze λόγος oder das συμπέρασμα des λόγος unter den τούτου verstanden werde. An den λόγος ist aber nicht zu denken, da seine Erwähnung zu weit zurückliegt (p. 351, 30. 352, 4). Das Natürlichste beim ersten Lesen wird nun immer sein, das erste τούτου auf das τὸ 'ἔστι τι σημεῖον' in V. 8, das zweite auf das τὸ μή εἶναί τι σημεῖον in V. 12 zu beziehen. Allein im zweiten Falle ist diese Deutung offensichtlich unmöglich; denn das Beweisziel des λόγος (συμπέρασμα oder ἐπιφορά) ist nicht das Nichtsein, sondern das Sein des σημεῖον. Der erste Fall wird zwar von dieser Schwierigkeit nicht betroffen; aber auch das dem ersten τούτου vorhergehende ἔστι τι σημεῖον (V. 8) wird nicht als Inhalt des συμπέρασμα, sondern als Glied des διεζευγμένον erwähnt, was auch hier vielleicht der Beziehung des τούτου darauf eine gewisse Unangemessenheit gibt. Mag indessen dieser Anstoß zu subtil empfunden sein: die Beziehung des ersten τούτου auf das ἔστι τι σημεῖον ist schon darum ausgeschlossen, weil die entsprechende Deutung des zweiten τούτου unmöglich ist; denn eine ungleichartige Beziehung beider τούτου ist das Allerunwahrscheinlichste. — Eine zweite Deutungsmöglichkeit wäre nun die, beide τούτου = τοῦ σημείου zu verstehen. Aber auch diese Interpretation, so verführerisch sie ist, unterliegt doch folgenden starken Bedenken: 1. Zunächst ist es beim überlieferten Text viel natürlicher die beiden τούτου auf τὸ ἔστι τι σημεῖον bzw. τὸ μή εἶναί τι σημεῖον zu beziehen als auf das darin enthaltene σημεῖον allein; 2. und wenn auch die Ausdrucksweise ἡ τοῦ σημείου κατασκευή bzw. συναγωγή an und für sich gewiß denkbar ist (cf. z. B. p. 363, 24 οὐκ ἂν εἴη κατασκευαστικὴ ἑαυτῆς, sc. ἡ ἀπόδειξις), so paßt sie doch nicht gut in diesen Zusammenhang: der Inhalt des συμπέρασμα ist nicht einfach 'das σημεῖον', sondern 'das Sein des σημεῖον', und da es sich in dem ganzen Gedankengang darum handelt zu zeigen, was zum Erweis dieses Satzes als des συμπέρασμα notwendig und was überflüssig dafür ist, so würde man immer den natürlichsten und zugleich schärfsten und klarsten Ausdruck der Sache vermissen, wenn die beiden τούτου anstatt auf τὸ ἔστι τι σημεῖον einfach auf 'das σημεῖον' bezogen werden müßten. 3. Endlich sprechen gegen diese Deutung auch analoge Stellen über die παρολκή, wie p. 382, 20 παρέλκον ὡς πρὸς τὴν τοῦ συμ-

log. II περάσματος κατασκευήν; p. 382, 27 f. 383, 6 f.; p. 91, 12 πρὸς τὴν συναγωγὴν τοῦ συμπεράσματος (cf. auch p. 90, 17 παρέλκον πρὸς τὴν τοῦ λόγου συναγωγήν). — Der Analogie dieser Stellen und der Forderung des Zusammenhanges, daß in den beiden τούτου der Inhalt des συμπέρασμα steckt, genügt hingegen mein Vorschlag, beide Male τοῦ ⟨πρώ⟩του zu schreiben: τὸ πρῶτον bedeutet in der schematischen Fassung des λόγος (§ 292) den Satz ἔστι τι σημεῖον; das συμπέρασμα, das die Geltung dieses Satzes endgültig erschließt, heißt dort: τό πρῶτον ἄρα. Dieser schematischen Ausdrucksweise bedient sich Sextus hier der Kürze halber ebenso wie p. 337, 10 und 339, 4 (cf. zu 339, 4).

352, 16 ist überliefert ἵνα μὴ νῦν εἰς τὰ κατὰ λεπτὸν συμβαίνωμεν τοῖς ἐναντίοις. Hervet übersetzt: 'ne in praesenti minutatim congrediamur cum adversariis'. Aber συμβαίνειν τοῖς ἐναντίοις würde nach dem üblichen Sprachgebrauch bedeuten 'mit den Gegnern in Unterhandlungen eintreten, sich mit ihnen vertragen, aussöhnen' (cf. z. B. Thucyd. I 103, 1: οἱ δ' ἐν Ἰθώμῃ . . . ὡς οὐκέτι ἐδύναντο ἀντέχειν, ξυνέβησαν πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίους; V 38, 1: μὴ πολεμήσειν τῳ μηδὲ ξυμβήσεσθαι ἄνευ κοινῆς γνώμης; V 81, 1 οἱ Μαντινῆς τὸ μὲν πρῶτον ἀντέχοντες, ἔπειτ' οὐ δυνάμενοι ἄνευ τῶν Ἀργείων ξυνέβησαν καὶ αὐτοὶ τοῖς Λακεδαιμονίοις; cf. auch V 14, 2. 36, 1), nicht: 'mit den Gegnern handgemein werden, in den Kampf eintreten', was allerdings an unserer Stelle allein in Betracht kommen könnte. Übrigens würde das εἰς τὰ κατὰ λεπτὸν zu beiden Bedeutungen gleich schlecht passen. Es erfordert den Begriff ἐμβαίνειν, und ich vermute daher συ⟨νε⟩μβαίνωμεν; cf. p. 391, 26 f.: εἰς ἀλλοτρίαν γὰρ ὕλην ἐμβάντες (s. p. 391, 24 οὐκ ἐμβραδύνοντες τοῖς κατὰ μέρος) p. 619, 14: εἰς ἀλλοτρίαν καὶ ὡς πρὸς τὸ παρὸν ἀνωφελῆ ἐμβαίνοντες ὕλην; p. 631, 28 ἐμβάντες δὲ εἰς τὰς κατὰ μέρος παρ' αὐτοῖς περὶ τούτων τεχνολογίας; in demselben Sinne συνεμβαίνειν τινὶ εἴς τι bei Polyb. I 20, 7 (vol. I p. 27, 24 Büttner-Wobst) ὥρμησαν ἐπὶ τὸ συνεμβαίνειν τοῖς Καρχηδονίοις εἰς τὴν θάλατταν; XXIX 3, 8 (IV p. 241, 18 B.-W.) καὶ συνεμβάντων τῶν Ῥοδίων εἰς τὸν πόλεμον. Ähnlich ist auch συγκαταβαίνειν εἴς τι 'sich einlassen auf' (im Sinne des Sichherablassens, Kondeszendierens); s. bei Sextus p. 392, 5 τοὺς μὲν εἰς τὰς κατὰ μέρος ζητήσεις συγκαταβαίνοντας; p. 449, 26 ὅταν εἰς τὴν περὶ τῶν τεμνομένων σωμάτων ζήτησιν συγκαταβαίνωμεν. Doch scheint dieses Wort so abgeschliffen zu sein, daß das συν darin für gewöhnlich nicht mehr einen Dativ der Personenbezeichnung zu sich nimmt (vgl. auch Polyb. III 89, 8 90, 5. 10, 1;

IV 45, 4). Daher kommt συγκαταβαίνειν für unsere Stelle, zu der es sonst gut passen würde, nicht in Betracht.

353, 12 ist das ἄρα im Nachsatz auffällig. Man könnte zunächst glauben, es sei durch das falsche ἐπὶ (statt ἐπεὶ) in V. 10 hervorgerufen, welches das ψεῦδος γίνεται κτλ. als selbständigen neuen Satz erscheinen ließ (vgl. die Interpunktion bei Fabricius). Danach wäre das ἄρα zu streichen (vgl. den Fall von p. 385, 2, wo das ἄρα umgekehrt durch die Lesung ἐπὶ statt ἐπεὶ in p. 384, 30 und 32 gerechtfertigt wird). Aber dies wäre nicht die richtige Auskunft. Denn die Analogie von p. 100, 11 und p. 389, 23 f. (vgl. auch zu p. 87, 2 ff.) zeigt, daß vielmehr der wahre Nachsatz ausgefallen und zu lesen ist: οὕτως ἐπεὶ . . . . ὑποτάττειν 'τοῦτο δέ ἐστι σημεῖον', ⟨ψεῦδός ἐστι τὸ 'ἔστι τι σημεῖον'⟩ · ψεῦδος ἄρα γίνεται κτλ. Gleicher Art ist der Fall von p. 333, 24, wo Kochalsky den wahren Nachsatz als Ausfüllung der von ihm erkannten Lücke ergänzt hat. Diese Lücke, deren Annahme übrigens keineswegs allein auf dem anstößigen ἄρα beruht, scheint Mutschmann nicht anzuerkennen; er verdächtigt das ἄρα und sucht es anderseits doch durch p. 353, 12 und durch p. 523, 13 zu rechtfertigen. Aber auch in p. 523, 13 ist, wie unten bei Behandlung dieser Stelle gezeigt werden wird, ebenso wie in p. 333, 24 der wahre Nachsatz durch Homoeoteleuton ausgefallen [1]).

Trotzdem kommt ἄρα bei Sextus wirklich im Nachsatz vor, aber, wie es scheint, nur in Fällen, deren individuelle Eigenart und stilistische Gestaltung diese Gebrauchsweise besonders nahe legt. Ein typisches Beispiel dafür ist vor allem das ἄρα in p. 159, 8, wo in dem Vordersatz die ganze Schlußfolgerung von p. 158, 20 ff. rekapituliert wird. Wesentlich gleicher Art ist das ἄρα in p. 672, 20, wo es sich ebenfalls um die verkürzte Wiedergabe eines Syllogismus handelt. Vergleicht man hiermit das ἄρα in p. 10, 5 a, welches nach der Überlieferung nicht im Nachsatz steht, so ist man sogar versucht, durch Konjektur den ἄρα-Satz zum Nachsatz zu machen. Es heißt dort p. 10, 2 ff.: νοούμενα δὲ φαινομένοις sc. ἀντιτίθεμεν, ὡς ὁ Ἀναξαγόρας τῷ λευκὴν εἶναι τὴν χιόνα ἀντετίθει, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιὼν ἄρα μέλαινά ἐστιν. Dem φαινόμενον stellt Anaxagoras ein νοούμενον, d. h. einen Schluß in forma, gegenüber. Nach dem überlieferten Text würde das ὅτι lediglich den Wert unseres Anführungszeichens haben. Dies ist nun an und für sich sehr wohl möglich (cf. p. 523, 9 ff.: siehe zu p. 523, 11 ff.; vgl. ferner

[1]) Vgl. ferner zu p. 56, 27 und zu p. 148, 15.

log. II auch p. 672, 13 ff.); doch scheint mir an dieser Stelle die Form der ἐπιφορά auf eine andere Fassung hinzudeuten. Das καὶ ἡ χιὼν ἄρα wirkt nämlich natürlicher, wenn es den Anfang eines Nachsatzes bildet. Ich vermute daher ὅτι ⟨εἰ⟩ ἡ χιὼν bzw. ⟨τὸ⟩ ὅτι ⟨εἰ⟩ ἡ χιὼν (cf. p. 523, 9). Damit würde auch dieses ἄρα unter denselben Typus (der verkürzten Wiedergabe eines Syllogismus durch eine einzige konditionale Periode) fallen.

Von anderer Art ist das ἄρα p. 601, 33 εἰ δὲ μηδὲν ἀληθὲς ὡς μὴ ὂν διδακτόν ἐστιν . . . ., ἀδίδακτον ἄρα τὸ μὴ ὄν. Hier liegt das Besondere darin, daß sich das ἄρα nicht speziell auf die Folgerung des Nachsatzes aus dem Vordersatz bezieht, sondern dem Sinne nach zum ganzen Satz (Vordersatz und Nachsatz) gehört, der als solcher die conclusio bildet, wie man sich dadurch veranschaulichen kann, daß man zur Probe das ἄρα (statt δὲ) in den Vordersatz hineinstellt.

In derselben Weise wäre das ἄρα in p. 744, 5 zu erklären, falls dort nicht etwa vor καταλείπεται ἄρα eine Lücke anzunehmen ist; denn es wird an der bezeichneten Stelle der eigentlich als Inhalt des Nachsatzes zu erwartende Gedanke übersprungen: daß auch wenn die genaue Aufgangszeit der κέντρα feststellbar ist, doch an der Tatsache, daß die genaue Zeit der Geburt eines Menschen weder diesem selbst noch dem Astrologen bekannt ist, das Stellen des Horoskops scheitern muß (cf. zu p. 262, 5). An einen Nachsatz dieses Inhalts würde sich das καταλείπεται ἄρα κτλ., das jetzt, da es selbst den Nachsatz bildet, etwas überraschend wirkt, viel natürlicher anschließen. Jenen Nachsatz aber vermißt man um so mehr, weil der eigentliche Kerngedanke des Abschnitts vorher noch gar nicht in bestimmter Formulierung ausgesprochen worden ist [1]).

353, 32 ff.: der Satz οὐ γὰρ δή γε — λογικά ist mindestens als Parenthese, vielleicht als Glossem anzusehen. Wie p. 354, 2 ff. zeigt, ist der Begriff λόγος bereits 353, 32 in spezifisch dialektischem Sinne zu nehmen (cf. p. 696, 10 f.). Der Zwischensatz, welcher ihn als Gegensatz zur sinnlichen Wirklichkeit nimmt, wirkt daher ganz deplaziert und unterbricht den einfachen Gedankengang.

356, 12 ist vielleicht nach Analogie von p. 377, 9 zu lesen: πάλιν ὁ τοιοῦτος ⟨ἡμέρας οὔσης⟩ 'εἰ ἡμέρα ἔστιν κτλ.' Es

[1]) In p. 204, 9, wo Nebe (Berl. Philol. Wochenschr. 1915 Sp. 6) das von N gebotene ἄρα dem ἅμα (LE ς) vorzieht, kann ich das ἄρα nicht gerechtfertigt finden. Vielmehr scheint mir durch den weiteren Verlauf der Argumentation, besonders V. 12, ἅμα gefordert zu sein [vgl. zu dieser Stelle Reinhardt, Parmenides 37 f. 262 Anm.].

genügt kaum, wenn man das ἡμέρας οὔσης nur mit Fabricius aus V. 7 hinzudenkt.

356, 24 ist als Subjekt zu ἐκκαλύπτεσθαι und τυγχάνειν nicht λόγος (V. 18 f. ὁ οὕτως ἔχων sc. λόγος), sondern συμπέρασμα (V. 21 f.) zu verstehen; dies hatte bei der falschen Lesart in V. 22 οὐκ ἔστι δ' ἀποδεικτικόν bzw. οὐκέτι δ' ἀποδεικτικόν keine Schwierigkeit. Nach Herstellung des richtigen οὐκ ἔστι δ' ἀποδεικτικός hingegen scheint es notwendig, entweder ἐκκαλύπτεσθαι ⟨αὐτό (sc. τὸ συμπέρασμα)⟩ oder . . τυγχάνειν ⟨τὸ συμπέρασμα⟩· συνδραμόντων . . . . zu lesen. Der Ausfall dieser Subjektsbezeichnung ist wahrscheinlich die Ursache der Verderbnis des ἀποδεικτικός in ἀποδεικτικόν und der falschen Bekkerschen Konjektur οὐκέτι.

357, 16—20 (διὸ — ἀδηλεῖται) halte ich für ein Glossem, denn die darin ausgesprochene Deutung des terminus φύσει ἄδηλα ist zu töricht, um sie dem Sextus selbst zuzutrauen (cf. log. II § 145 ff.; Hyp. II 97 ff.). Überdies scheint V. 21 (ἅπερ κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν φύσιν ἀποκέκρυπται κτλ.) vorauszusetzen, daß das φύσει bei den φύσει ἄδηλα (V. 12—16) ebenfalls auf die φύσις dieser ἄδηλα (und nicht die φύσις der Erkennenden) zu beziehen ist, nur daß es bei ihnen keinerlei Einschränkung erleidet. Das τουτέστιν (V. 18) ist vielleicht vor οὐχ ὅτι (V. 17) zu stellen; dann würde das τουτέστιν οὐχ ὅτι . . . ἀλλ' ὅτι das διὸ erklären.

361, 6 ist das καίτοι anstößig, weil es dem tatsächlichen logischen Verhältnis der Sätze nicht entspricht. Man erwartet 'denn' oder 'nämlich', aber nicht 'gleichwohl'. Trotzdem wäre eine Änderung in diesem Falle verfehlt, da der Anstoß in anderer Weise zu erklären ist. Das καίτοι κτλ. würde sich nämlich sehr gut an p. 361, 2 anschließen. Dazu stimmt nun vorzüglich, daß p. 360, 32 — 361, 2 (τοῦτο μὲν οὖν — ἡ ἀπόδειξις) und p. 361, 3—6 (παρεστακότες — οὐδαμῶς) offensichtlich Doubletten sind, die sich gegenseitig ausschließen. Ich nehme an, daß Sextus den Abschnitt ἐκ τίνος ὕλης ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις (§ 316 ff.) erst nachträglich eingeschoben oder doch in besonderer Niederschrift für sich hergestellt hat; mit dem Vorhergehenden sollte er durch § 337 init. (παρεστακότες — οὐδαμῶς) verbunden werden. Dieses Folgende war aber ebenfalls für sich fertig gearbeitet und sollte, eingeleitet durch p. 360, 32—361, 2 (τοῦτο μὲν οὖν — ἀπόδειξις), ursprünglich wohl unmittelbar an § 314 angeschlossen werden. So konkurrierten an unserer Stelle zwei fertige Überleitungen miteinander, das Schlußstück der Einlage und das Anfangsstück des Folgenden. Das

 letztere war ohne Beziehung auf die Einlage, hingegen der Schluß der Einlage zwar mit genauer Rücksicht auf den Inhalt des Folgenden, aber nicht auf dessen Anfangsworte geschrieben. Als nun bei der endgültigen Fertigstellung des Werkes die einzelnen Teile in etwas mechanischer Weise miteinander verbunden wurden, war es infolgedessen fast unvermeidlich, daß das Schlußstück der Einlage das Eingangsstück des Folgenden von seiner Stelle verdrängte, indem es sich wie ein Keil in den Kontext einschob; denn vor die Einleitung der nächsten Partie konnte es wegen seiner nahen Beziehung zu deren Inhalt nicht gestellt werden. Der logisch-stilistische Anstoß der so entstandenen Naht blieb unbeachtet. (Vgl. oben zu p. 247, 32 ff. sowie zu p. 608, 17 ff. und zu p. 700, 30 ff.)

361, 13 ist vielleicht *τὸ μὲν ⟨ἐπὶ⟩ παντὸς* meinem früheren Vorschlag vorzuziehen.

362, 4. 6. 19: in § 337—336 a scheint mir an einigen Stellen der Text durch eine Vertauschung der Begriffe *κατάληψις* und *ὕπαϱξις* entstellt zu sein. Der § 334 a muß nämlich m. E. lauten: *ἀλλὰ γὰϱ πϱολήψεις ἔχομεν τῶν πϱαγμάτων κατὰ τὸν ὑποδεδειγμένον τϱόπον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ μὲν ἡ πϱόληψις κατάληψις ὑπῆϱχεν, ἴσως ἂν ἐν τῷ διδόναι τὸ πϱόληψιν ἔχειν τοῦ πϱάγματος καὶ τὴν ὕπαϱξιν* (statt *κατάληψιν*) *τούτου συνωμολογοῦμεν· νῦν δ' ἐπεὶ ἡ πϱόληψις καὶ ἡ ἔννοια τοῦ πϱάγματος οὐ κατάληψίς* (anstatt *οὐχ ὕπαϱξις*) *ἐστιν, ἐπινοεῖν μὲν αὐτό φαμεν, καταλαμβάνεσθαι δὲ μηδαμῶς διὰ τὰς πϱοεκκειμένας αἰτίας, ἐπεί τοι* . . . Am Anfang des Abschnitts wird das Problem gestellt (p. 361, 5 f.): *πότεϱον ἀκολουθεῖ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ πϱολήψει ταύτης* (sc. *τῆς ἀποδείξεως*) *ἡ ὕπαϱξις ἢ οὐδαμῶς*. Die Epikureer behaupten, ohne die *ἔννοια* von den Dingen sei die *ζήτησις* unmöglich, die Möglichkeit der *ἔννοια* eines Gegenstandes aber setze dessen *ὕπαϱξις* voraus; sie halten den Skeptikern entgegen (p. 361, 9 f.): *εἰ μὲν νοεῖτε καὶ ἔχετε ἔννοιαν αὐτῆς, ἔστιν ἀπόδειξις*. Sextus gibt demgegenüber zu, daß ein *ζητεῖν* ohne *ἔννοια τοῦ ζητουμένου πϱάγματος* unmöglich sei, und fügt hinzu, daß die Skeptiker durchaus *ἔννοιαι* und *πϱολήψεις* der Gegenstände ihrer Forschung zu haben überzeugt seien, sogar mehrere, einander widerstreitende von jedem, wodurch sie eben zur *ἐποχή* über die objektive Beschaffenheit der Dinge geführt würden (p. 361, 32). Dann (§ 334 a) wendet er sich zu der anfangs gestellten Frage zurück und beantwortet diese mit Hilfe des stoischen Begriffs der *κατάληψις*, welchen er erst jetzt in die Erörterung

einführt, nachdem bis dahin nur von *πϱόληψις* und *ὕπαϱξις* die Rede gewesen war. Er sagt: wir Skeptiker haben *πϱολήψεις* von den Dingen; deshalb würden wir, wenn die *πϱόληψις κατάληψις* wäre, mit dem Zugeständnis, eine *πϱόληψις* des Gegenstandes zu haben, auch dessen *ὕπαϱξις* anerkennen; weil aber die *πϱόληψις* keineswegs *κατάληψις* ist, so haben wir völlig recht, zu sagen, daß der Gegenstand zwar von uns gedacht, aber damit noch nicht erkannt, als ein Wirkliches erfaßt werde. Man sieht: nur wenn *ὕπαϱξις* und *κατάληψις* ihre Stellen tauschen, bekommt der § 334 a einen scharfen und klaren Sinn; erst dadurch wird er wirklich zu einer Lösung des anfangs gestellten Problems: Sextus führt den Begriff der *κατάληψις* ein, um die irrige Ansicht der Epikureer, daß die *πϱόληψις* die *ὕπαϱξις* des Gegenstandes voraussetze, auf die falsche Identifizierung von *πϱόληψις* und *κατάληψις* zurückführen zu können. Nach der überlieferten Lesart dagegen liefe alles, was er in § 334 a vorbringt, auf nichtssagende Tautologie und bloße petitio principii hinaus, weil nach ihr die *κατάληψις* nicht als ein klärender dritter Begriff neben *πϱόληψις* und *ὕπαϱξις*, sondern fast als bloßes Synonym der *ὕπαϱξις* auftritt.

Im Einzelnen beachte man noch folgendes: der erste Satz (p. 362, 2—4) wäre nach der Überlieferung rein tautologisch: 'wenn die *πϱόληψις κατάληψις* wäre, so müßte, wer die *πϱόληψις* einer Sache zu haben zugibt, auch die *κατάληψις* derselben einräumen'. Die Einsetzung von *ὕπαϱξιν* für *κατάληψιν* gibt der Aussage auf einmal Bedeutung und Pointe. In dem folgenden *νῦν δ' ἐπεὶ κτλ.* ist von vornherein das genaue Gegenteil des vorhergehenden irrealen Bedingungssatzes (p. 362, 2 f.) zu erwarten, also: *ἐπεὶ ἡ πϱόληψις* . . . . . . *οὐ κατάληψίς ἐστιν*; durch V. 7 f. *εἰ αἱ πϱολήψεις εἰσὶ καταλήψεις* wird dies nochmals bestätigt. Die Abweichung in dem einen der drei parallelen Sätze wäre wirklich unbegreiflich. Dazu kommt, daß erst durch die Einsetzung des *οὐ κατάληψις* der Nachsatz als die natürliche Folgerung verständlich wird: weil die *πϱόληψις* bzw. *ἔννοια* nicht mit der *κατάληψις* identisch ist, können wir behaupten, von einer Sache die *ἔννοια* ohne die *κατάληψις* zu haben[1]). Endlich bedenke man den

[1]) Daß hier (V. 6) das *καταλαμβάνεσθαι* (med., nicht passiv.) an Stelle eines nach V. 4 (wenn man dort unsere Lesung befolgt) zu erwartenden *ὑπάϱχειν* erscheint, darf nicht befremden. Dieser Mangel einer genauen Entsprechung erklärt sich daraus, weil im unmittelbar folgenden, bei der mit V. 7 einsetzenden neuen Problemstellung, nunmehr die beiden Begriffe *ἐπίνοια* (bzw. *πϱόληψις*) und *κατάληψις* im Vordergrunde stehen, während es sich bisher zunächst um *ἐπίνοια* und *ὕπαϱξις* handelte und die *κατάληψις* erst zur Klärung des Problems eingeführt wurde.

log. II Widersinn, der schon in der bloßen Ausdrucksweise ἡ πρόληψις οὐχ ὕπαρξίς (statt οὐ κατάληψίς) ἐστιν läge. κατάληψις und ὕπαρξις liegen in völlig verschiedener Ebene und sind ganz und gar keine Synomyna. Die κατάληψις ist die Zustimmung zu einer kataleptischen φαντασία (cf. adv. log. I § 151 ff. II § 397—399), mithin die Erkenntnis und Anerkennung einer ὕπαρξις, nicht diese selbst (cf. Hyp. II 4). Deshalb hat es zwar Sinn zu fragen, ob die πρόληψις κατάληψις sei oder nicht, d. h. ob die Vorstellung, der Begriff einer Sache zugleich die Erkenntnis und Anerkennung ihrer ὕπαρξις bedeute; aber zu sagen, die πρόληψις sei oder sei nicht ὕπαρξις, ist auf jeden Fall eine unmögliche und schiefe Ausdrucksweise. So wird denn auch im Anfang unseres Abschnitts, wo Sextus allein mit diesen beiden Begriffen (πρόληψις und ὕπαρξις) operiert, das Problem nirgends als eine in Frage stehende Gleichsetzung beider formuliert (cf. p. 361, 5 f. 9 f. [1])).

Schließlich bleibt noch die Frage übrig, ob auch p. 362, 19 das κατάληψιν durch ὕπαρξιν zu ersetzen ist (cf. 362, 4 nach unserer Lesung). Ich gebe zu, daß in diesem Falle die Änderung zweifelhaft bleibt: V. 14 f. scheint gegen sie zu sprechen, wie denn überhaupt seit V. 7 nur die Begriffe ἐπίνοια und κατάληψις einander gegenüberstehen. Mir scheint aber, daß Sextus mit dem τοίνυν in V. 17 wieder zu dem Hauptproblem nach seiner anfänglichen Fassung (p. 361, 5 f.) zurückkehrt, und diese Deutung würde allerdings auch hier ὕπαρξιν anstatt κατάληψιν verlangen.

366, 29 bemerkt Mutschmann gegen meine Konjektur (ληπτὰ für λήμματα), daß das überlieferte λήμματα denselben Sinn ergebe wie das von mir vermutete ληπτά. Man erwäge aber folgendes: αὐτόθεν λαμβάνειν τι heißt 'etwas ohne Beweis annehmen', sei es, weil das Betreffende aus sich selbst evident ist, wie etwa die φαινόμενα (cf. außer p. 696, 18 ff. auch p. 369, 12. 14. 699, 1. 4), sei es nach dem Verfahren willkürlicher Voraussetzung (cf. p. 369, 26 und zu p. 369, 25). In diesem Sinn paßt der Ausdruck αὐτόθεν ληπτὰ hier vollkommen in den Zusammenhang: 'die λήμματα sind φαινόμενα, die φαινόμενα sind ihrem Ansichsein nach ζητούμενα, die ζητούμενα können nicht ohne Beweis angenommen werden, sondern sind durch etwas anderes zu begründen. Wodurch kann nun bewiesen werden, daß die φαινόμενα, wie sie erscheinen, so auch an sich sind?' Diese Gedankenkette würde sich aber

[1]) Vgl. ferner Hyp. II 4 (und überhaupt Hyp. II 1—11); adv. log. II 381. 453 ff.; phys. I 49; adv. rhetor. 1; adv. eth. 41; Cicero Acad. pr. § 22 (p. 78, 5 ff. Plasberg), § 38 (p. 87, 1 Pl.), § 106 (p. 127, 6 ff. Pl.).

bei dem überlieferten λήμματα zum mindesten lange nicht so klar darstellen. Denn λῆμμα heißt einfach Prämisse, und unser Satz könnte demnach nur bedeuten: 'die ζητούμενα sind nicht von selbst, d. h. nicht ohne Beweis, Prämissen'; das müßte dann wohl besagen sollen: 'sie dürfen nicht ohne Beweis als Prämissen angesetzt werden' und käme so freilich am Ende ungefähr auf den beabsichtigten Sinn hinaus, aber eigentlich nur zufällig, denn der Begriff 'Prämisse' — das scheinbare Zurückgreifen auf ihn (V. 27) — wirkt in diesem Gedankengang nur störend. Allein Mutschmann meint anscheinend, daß das αὐτόθεν ἐστὶ λήμματα hier vermöge einer besonderen Prägnanz des λήμματα denselben Sinn gewinne wie αὐτόθεν ἐστὶ ληπτά, indem nämlich das λήμματα einerseits freilich auf V. 27 zurückgreife, anderseits aber sein Grundsinn 'unbewiesene Annahme' vorklingen solle. Mir leuchtet diese Interpretation nicht ein. Das λῆμμα ist das, was ich 'annehme', d. h. was ich mir vom Gegner als Prämisse zugestehen lasse (cf. p. 354, 5), um ihn zur Anerkennung der logischen Folgerung zu zwingen. Die Prämissen heißen also λήμματα nur im Gegensatz zu der conclusio. Während diese als Folgerung auf etwas anderes begründet ist, sind sie, verglichen mit ihr, bloße 'Annahmen'. Wie ich dazu komme, diese Annahmen zu machen, warum der Gegner mir sie zugesteht, etwa weil sie an sich evident sind oder weil sie die Folgerungen früherer Schlüsse darstellen, ob sie überhaupt begründet sind oder willkürlich vorausgesetzt werden, — über dies alles wird durch die Bezeichnung λήμματα gar nichts ausgesagt. Es ist deshalb ganz unwahrscheinlich, daß in diesem abgegriffenen dialektischen Kunstausdruck λήμματα plötzlich das 'beweislose Annehmen' urgiert werden sollte. Zum wenigsten wäre dies doch nur denkbar, wenn das αὐτόθεν nicht dabei stünde; denn die Prägnanz des λήμματα würde doch gerade darin bestehen, daß das αὐτόθεν als schon in ihm liegend zu empfinden wäre.

367, 17 bezieht sich der Satz ὥστε ὁ λόγος καὶ κατ' αὐτῶν χωρεῖ (N: χρῆται LE ς) zweifellos auf V. 9 f. zurück; d. h. er ist nicht etwa eine Kritik des Sextus an der dogmatischen Argumentation von V. 7 ff. [1]) — die Entgegnung des Sextus beginnt erst mit dem ἡμεῖς δὲ κτλ., und speziell gegen die Argumentation von V. 7 ff. wendet er sich erst in V. 20 ff. — sondern deren Abschluß im Munde der Dogmatiker selbst. Seine Absicht muß also sein, das

[1]) So Hervet: 'quamobrem etiam contra ipsos valet (= κρατεῖ statt χρῆται?) haec ratio'. Von derselben Auffassung geht Bekker aus, wenn er καὶ κατ' αὐτῶν εἴρηται vorschlägt (cf. p. 585, 29).

log. II in V. 9 Versprochene darzulegen, nämlich inwiefern der λόγος, wenn er die φαινόμενα bestreite, eben dadurch sich selbst aufhebe. Denn gerade dies wurde im bisherigen (bis V. 16) noch nicht deutlich. Es wurde in Beziehung auf die beiden ersten ὑποθέσεις nur jedes Mal konstatiert, der λόγος sei in seiner Bestreitung der φαινόμενα ἄπιστος (s. V. 12 und 14). Damit ist aber noch nicht erwiesen, inwiefern er durch die Bestreitung der φαινόμενα sich selbst aufhebt. Und aus der Sache ergibt sich auch ohne weiteres, daß dies allein bei der dritten Hypothesis gezeigt werden kann. Nun vermutet Kochalsky (a. a. O. p. 56) für den Schlußsatz καὶ καθ' αὑτοῦ χωρεῖ. Er trifft damit richtig den geforderten Gedanken, daß der λόγος 'gegen sich selbst gehe'. Aber gegen diese Fassung spricht erstlich das καὶ ('sogar gegen sich selbst'), denn eben, daß der λόγος gegen sich selbst geht, sich selbst aufhebt, — das an und für sich ist das Paradoxe, das als entscheidendes Moment betont werden soll, das steigernde καὶ ist dabei unmotiviert; ferner bedürfte die Wendung καθ' αὑτοῦ χωρεῖν der Belege[1]); vor allem aber enthält der Satz bei dieser Lesung nur die Hälfte, nur das eine Moment des zu erwartenden Gedankens, es fehlt noch die Erklärung, inwiefern der λόγος nach der dritten Hypothesis gegen sich selbst geht. Ein ähnliches Bedenken wäre gegen eine auf der Lesung von LEς basierende Konjektur καὶ κατ' αὐτῶν ⟨αὐτοῖς⟩ χρῆται, i. e. καὶ κατὰ τῶν φαινομένων τοῖς φαινομένοις χρῆται (cf. p. 102, 7, p. 645, 11) geltend zu machen: damit wäre das Inwiefern der Selbstaufhebung erklärt, aber diese selber — also die Hauptsache — bliebe unerwähnt. Erst die Verbindung beider Momente könnte als Inhalt des Satzes wirklich befriedigen; also etwa: ὥστε ὁ λόγος καὶ κατ' αὐτῶν ⟨αὐτοῖς χρώμενος αὐτὸς αὑτὸν⟩ ἀκυροῖ?

368, 7 und **9**: Nach Kochalskys und Mutschmanns Auffassung leitet das καὶ ἄλλως ein drittes besonderes Argument zur Begründung des Satzes ein, den Sextus p. 368, 2 ff. den Dogmatikern gegenüberstellt und den er bereits durch zwei Argumente (V. 4 ff. und V. 6 ff.) zu beweisen gesucht hat. Man betrachte aber dieses besondere dritte Argument genauer. Es bringt schlechterdings kein neues Beweismoment; der erste Satz (nach Kochalskys Ergänzung) wiederholt nur die von Sextus vertretene These; der folgende Satz (οὐ γὰρ κτλ.) würde die Begründung liefern, aber diese wäre nichts als Tautologie und petitio principii: 'Die Glaubwürdigkeit der φαινόμενα kann nur durch den λόγος bewiesen

[1]) Anderer Art ist das παρὰ τὴν ἐνάργειαν χωρεῖν in p. 543, 21.

werden; denn der λόγος ist sicherer als die Phänomene, da er sowohl sich selbst wie die Phänomene beglaubigt'. Man sieht, es wäre die reine Diallele! Ein solches Argument ist unmöglich. Der letzte Satz paßt schlechterdings nicht als Begründung für die von Kochalsky konstruierte These. Sehr gut aber paßt er — wenn man οὐ γὰρ in οὐκ ἄρα verwandelt[1]) — als Abschluß der ganzen Argumentation seit p. 368, 2: er wiederholt das Beweisthema in veränderter Fassung und resümiert in dem ὅ γε καὶ ἑαυτὸν κἀκεῖνα πιστούμενος die Argumentation. Daß der λόγος die φαινόμενα beglaubige, ist in den beiden Argumenten V. 4 ff. und V. 6 ff. gezeigt worden. Das ἑαυτὸν πιστούμενος wird erst jetzt abschließend daraus gefolgert und der Meinung der Gegner (s. p. 367, 31 f. ὁ λόγος ἐκ τῶν φαινομένων τὴν πίστιν λαμβάνων) gegenübergestellt. So bliebe nur die Frage übrig, was das καὶ ἄλλως — πιστεύειν bedeutet. Ich kann darin nur ein Glossem sehen, welches in seiner vorliegenden Fassung jedenfalls als Variante zu dem ὅτι ἀληθῆ ἐστι τὰ φαινόμενα (V. 8) gedacht war. Es ist jedoch möglich, daß es ursprünglich eine andere Beziehung hatte. So könnte es z. B. als Erklärung zu τὸ ζητούμενον in p. 368, 2 gemeint gewesen sein oder (als Randnachtrag) etwas von dem enthalten haben, was in V. 7 ausgefallen war. Bei meinem Vorschlag für V. 7 ging ich von dieser Annahme aus, die freilich nicht mehr als eine ansprechende Möglichkeit ist. Jetzt ist es mir wahrscheinlicher, daß die Worte auch ursprünglich nichts weiter als eine Randvariante zu dem ὅτι ἀληθῆ ἐστι τὰ φαινόμενα sind; für V. 7 würde ich daher jetzt eine kürzere Fassung vorziehen, wie etwa: . . . . οἱ ἑτερόδοξοι ⟨αὐτοί, οὐκ αὐτόθεν λαμβάνοντες⟩, λόγῳ δ' ἀποδεῖξαι θέλοντες κτλ.

369, 8: von 369, 2 ab wird in folgender Weise argumentiert: gilt das Prinzip der ὑπόθεσις für irgend einen Satz, so gilt es mit demselben Recht auch für dessen Gegensatz; die Folge aber ist, daß sowohl Satz wie Gegensatz, also das Widersprechen, ja schließlich alles ohne Unterschied, vermöge dieses Prinzips 'gesetzt' werden kann (p. 369, 5 καὶ ταύτῃ θήσομεν τὰ μαχόμενα, ebenso p. 698, 25 ὥστε θήσομεν τὰ μαχόμενα; cf. p. 295, 11. 365, 25); umgekehrt: gilt das Prinzip der ὑπόθεσις für den Gegensatz nicht, so auch nicht für den Satz, und es folgt, daß weder Satz noch Gegensatz, also schließlich überhaupt nichts, durch das Prinzip der ὑπόθεσις 'gesetzt' werden kann. Es handelt sich also beide Male um die Konsequenz für das Setzen überhaupt; für dieses aber ist

[1]) S. Mutschmanns Apparat zu p. 156, 23.

log. II τιϑέναι der übliche Ausdruck (cf. p. 277, 28. 321, 8. 359, 15. 19. 26. 367, 8 und s. oben zu p. 312, 32). Das überlieferte ὑποϑησόμεϑα in p. 369, 8 würde also den Gedanken jedenfalls trüben; denn nicht der Begriff des Voraussetzens, des Setzens oder Behauptens nach dem Prinzip der ὑπόϑεσις, sondern der des Setzens oder Behauptens schlechthin ist auch bei der zweiten Folgerung, so gut wie bei der ersten (V. 5), durch den Sinn erfordert. Dementsprechend finden wir in der parallelen Darstellung auch hier: ὥστε οὐδέτερον αὐτῶν ϑήσομεν (p. 698, 28). Vielleicht empfiehlt es sich eher, nach Analogie von p. 698, 25. 28 und 369, 5 geradezu ϑήσομεν für ὑποϑησόμεϑα einzusetzen, unter der Annahme einer Verwechslung der beiden Begriffe, als bloß das ὑπο von ὑποϑησόμεϑα wegzustreichen (cf. 369, 27).

369, 25 kann das überlieferte καὶ τὸ παρ' ἡμῶν ἀκούσονται nur bedeuten: 'wenn sie ein solches Verfahren für ἄτοπον erklären, so werden sie auch auf das, was wir sagen, zu hören bereit sein, wenn wir fordern, nichts beweislos[1]) anzunehmen usw., sc. weil dieses unser Prinzip mit ihrer eigenen Erklärung zusammentrifft'. Diese Interpretation ist nun an und für sich durchaus befriedigend; wenn ich trotzdem vorgeschlagen habe: ⟨ταὐτὸ⟩ καὶ [τὸ] παρ' ἡμῶν ἀκούσονται[2]) ('so werden sie dasselbe auch von uns zu hören bekommen, die wir in gleichem Sinne, nur prinzipieller als sie, fordern, daß überhaupt nichts beweislos angenommen werde'), so veranlaßten mich dazu Stellen wie p. 91, 32 (ἀποδεικνὺς δὲ διὰ λόγου ἀκούσεται, ὅτι δεῖ τὸν λόγον τοῦτον πρότερον συνακτικὸν εἶναι κτλ.) und p. 292, 5 (καὶ εἰ μὲν ψιλῶς ἀποφαίνεται, ψιλῇ φάσει τοὐναντίον ἀκούσεται), welche das ἀκούσεται in der Bedeutung 'zu hören bekommen' als eine feststehende charakteristische Wendung erscheinen lassen

---

[1]) Nach dem Zusammenhang ist klar, daß das αὐτόϑεν λαμβάνειν hier dasselbe ist wie ἐξ ὑποϑέσεως λαμβάνειν. p. 369, 12 (cf. 699, 1. 4) dagegen steht das αὐτόϑεν λαμβάνειν ὡς ἀληϑές dem αἰτεῖσϑαι (= ἐξ ὑποϑέσεως λαμβάνειν) als etwas von diesem völlig Verschiedenes, nämlich als Setzung des aus sich selbst Evidenten, gegenüber (cf. V. 14). Diesen letzteren Sinn hat das αὐτόϑεν ληπτὸν auch p. 696, 18 (cf. zu p. 366, 29). Wenn also Sextus diesen Ausdruck p. 369, 26 ebenfalls verwendet, so dürfen wir daraus entnehmen, daß er beide Bedeutungen umspannt.

[2]) Schon Hervet scheint gelesen zu haben: καὶ [τὸ] παρ' ἡμῶν ἀκούσονται τὸ μὴ δεῖν αὐτόϑεν ἀξιοῦν τι λαμβάνειν ('a nobis quoque audient non oportere quidquam vele ex se ipso sumere'). Aber welchen Sinn er dem audient gab, geht daraus nicht hervor. Die Vermutung δεῖν ... ἀξιοῦν τι ist natürlich unmöglich, schon weil das δεῖν neben dem ἀξιοῦν überflüssig ist.

(ähnlich, ohne das ἀκούσεται, ist auch p. 258, 23 ff. 382, 4 ff.[1])), die ich auch an unserer Stelle wiederzuerkennen glaubte. Ich bin jetzt geneigt, zur Überlieferung zurückzukehren; denn zwischen jener Ausdrucksweise und unserer Stelle besteht doch ein wesentlicher Unterschied: dort handelt es sich darum, daß das Verfahren des Gegners wider ihn in gleicher Weise angewendet und ihm dadurch erst als methodisches Prinzip zum Bewußtsein gebracht wird; hier dagegen wird das wider die Gegner geltend gemachte Prinzip von ihnen selbst bereits als solches völlig übereinstimmend ausgesprochen. Auch in der Parallelstelle p. 699, 22 ff. wird gerade diese völlige Übereinstimmung im Prinzip betont. Danach scheint der Sinn des ἀκούσονται doch eher der zu sein, daß die Gegner zur Anerkennung dieses Prinzips auch im Munde der Skeptiker bereit sein werden. Man vergleiche noch die sehr ähnliche Stelle p. 651, 11 ff.: ὅπερ δὲ ἀπολογούμενοι πρὸς τοῦτο ἐρεῖτε, τοῦτο καὶ παρ' ἡμῶν ἀκούσεσϑε. Auch hier stellt ἀκούσεσϑε jedenfalls nicht eine Widerlegung oder Gegenbehauptung nach gleicher Methode in Aussicht, sondern betont nur die Übereinstimmung im Prinzip: in demselben Sinne, wie die Grammatiker die Frage des Sextus p. 651, 9, wird Sextus die Frage der Grammatiker p. 651, 1 beantworten. Nur die besondere Nuance von p. 369, 25: 'ihr werdet euch auch das gefallen lassen, was von uns kommt' liegt in diesem ἀκούσεσϑε allerdings nicht. Vielmehr soll, wie V. 15 f. zeigt, das τοῦτο καὶ παρ' ἡμῶν ἀκούσεσϑε hier geradezu besagen: 'wir werden uns eurer Entscheidung völlig anschließen'[2]).

370, 20 vermute ich etwa: προύβαινεν ⟨ἂν⟩ ὁ λόγος καὶ ⟨ὀρϑῶς ἂν αὐτοῖς ἐλέγετο τὸ⟩ τοῦ ἀκολουϑοῦντος κτλ. Die natürlichste Verknüpfung der beiden Satzhälften ergibt sich m. E. dadurch, daß das τοῦ ἀκολουϑοῦντος κτλ. irgendwie als Inhalt des λόγος hingestellt wird. — Das ὡς (= ὥστε) Kochalskys scheint mir stilistisch nicht glücklich zu sein. Gegen das καὶ ⟨ἔδει⟩ Kalbfleischs spricht die dabei unmögliche Stellung des γίνεσϑαι: wenn καὶ ⟨ἔδει⟩ voraufginge, müßte es notwendig heißen: .... ⟨καὶ⟩ τὸ ἐξ ὑποϑέσεως ληφϑὲν γίνεσϑαι ἀληϑές (bzw. ἀληϑὲς γίνεσϑαι). Für die hier vorliegende Stellung des γίνεσϑαι vgl. man dagegen Stellen wie p. 90, 26 ἐπεὶ γὰρ

---

[1]) Vgl. Diog. Laert. IX § 73, wo der Vers (Y 250) ὁπποῖόν κ' εἴπησϑα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσαις als ein Anklang skeptischer Denkart bei Homer genommen wird ('τὴν ἰσοσϑένειαν λέγων καὶ ἀντίϑεσιν τῶν λόγων'). Vgl. Hesiod. op. et dies V. 721; Sophocl. Oed. rex V. 543 f.

[2]) Vgl. auch p. 156, 13 καὶ ἀδοξάστως ἀριϑμεῖν τι φαμὲν καὶ ἀριϑμὸν εἶναί τι ἀκούομεν.

log. II ἐπαγγέλλεται τὸ συνημμένον ὄντος[1]) τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγουμένου εἶναι καὶ τὸ λῆγον; p. 93, 28 f.; p. 354, 17 f.: ὅπερ ὑπισχνεῖτο ὄντος τοῦ ἐν αὐτῷ πρώτου ἀληθοῦς ἔσεσθαι καὶ τὸ δεύτερον τῶν ἐν αὐτῷ ἀληθές.

372, 31 streicht Bekker die Worte τὸ ἐκ, obgleich sie, rein logisch betrachtet, anstößig sind, trotzdem vielleicht mit Unrecht. Man vergleiche folgende ähnliche Stellen: p. 243, 7 συνεμφαίνομεν τὸ κατὰ πεῖσιν ἀλλὰ μὴ τὸ κατὰ ἐνέργειαν γίνεσθαι τὴν ἑτεροίωσιν; p. 192, 28 ff.: ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν ⟨τόπον⟩ καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων; p. 643, 29 f.: βλέπομεν δέ γε ὡς ἐκ τῆς κοινῆς συνηθείας μᾶλλον (sc. περιγίνεται) ἢ ὅτι ἐκ τῆς ἀναλογίας; p. 378, 3: ὁ δ' ἀληθὴς λόγος κρίνεται ὅτι ἔστιν ἀληθὴς οὐκ ἐκ τοῦ μόνον τὸ συνημμένον .... εἶναι ἀληθές, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ⟨τὸ⟩ διὰ τῶν λημμάτων [τὸ][2]) συμπεπλεγμένον ὑπάρχειν ὑγιές[3]). Übersieht man alle diese Stellen zusammen, so ergibt sich zweifellos der Eindruck, daß es sich um eine der Logik widerstrebende Eigenheit der Sprache handelt, die man nicht durch Änderungen wegretouchieren darf.

Durch diese Beobachtung fällt ein Licht auch auf p. 246, 30: ...καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν. Auch hier ist die Wiederholung des εἰς τὸ, logisch angesehen, überflüssig. Denn das ἢ εἰς τὸ — ὑποβάλλειν schließt sich eng an das εἰς τὸ — προσπίπτειν an; statt ἢ εἰς τὸ könnte auch καὶ oder bloßes ἢ (etwa = 'bzw.') dastehen. Allein wenn man in der Wiederholung des εἰς τὸ nicht jene sprachliche Eigenheit erkennt, so kann dieses ἢ εἰς τὸ leicht irreführend wirken: man sucht eine besondere Pointe darin und verkennt infolgedessen den einfachen Sinn der Stelle. So konjiziert Hervet ἢ τοῦ τὴν statt ἢ εἰς τὸ τὴν: 'nulla alia re indiget ad hoc ut ei accedamus (!) quam

[1]) ὄντος schreibe ich für ἐντός; cf. Mutschmann vol. II praef. p. XVIII.

[2]) Das τὸ transponiert v. Arnim.

[3]) Hier würde man nach der gewöhnlichen Weise erwarten: ἐκ τοῦ οὐ μόνον τὸ ...., ἀλλὰ καὶ τὸ .... Nun ist zunächst das οὐ zu stärkerer Betonung des οὐ μόνον vor das ἐκ τοῦ gestellt (cf. zu p. 314, 29), und die Anwendung dieses Ausdrucksmittels hat in diesem Falle wahrscheinlich die Wiederholung des ἐκ τοῦ, obgleich sie als sprachliche Eigenheit auch unabhängig davon möglich gewesen wäre, doch besonders nahe gelegt. Als ein Beispiel für die Nichtwiederholung des ἐκ τοῦ vgl. p. 547, 14 ff.

ut modo quantum ab aliis differat phantasiis consideremus' (!). Aber der Sinn ist ohne Zweifel der, daß die kataleptische φαντασία, die als ἐναργής und πληκτική die Zustimmung erzwingt, keines andern, nämlich als ihrer eigenen Beschaffenheit (ἐναργής und πληκτική) und unmittelbaren Evidenz, bedarf, um sich als eine solche, d. h. als eine kataleptische, darzustellen, oder um ihren Unterschied von den andern, d. h. den akataleptischen φαντασίαι, bemerkbar zu machen.[1]) Daß besonders hervorgehoben wird, die kataleptische φαντασία stelle sich unmittelbar durch sich selbst als kataleptische, bzw. als von den akataleptischen φαντασίαι verschieden dar, ist zu verstehen als Abwehr der Kritik der akademischen Skeptiker, welche die Ununterscheidbarkeit der kataleptischen und akataleptischen Vorstellung (ἀπαραλλαξία) nachzuweisen suchten und demnach die hier betonte unmittelbare Unterscheidbarkeit der kataleptischen φαντασία von der akataleptischen bestritten (cf. adv. log. I 252, besonders p. 245, 30 ff., und adv. log. I 403—408, besonders p. 279, 26 und zu dieser Stelle; vgl. auch Cic. Ac. prior. § 45 p. 90, 2 ff. Plasberg).

Vielleicht ist auch p. 279, 32 οὐδὲν δὲ ἧττον δείκνυται τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ ἡ κατὰ τύπον hierherzurechnen; Bekker streicht das ἡ, doch würde der Sinn sogar nur ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ τύπον erfordern. Um einen Irrtum des Sextus, wie wir ihn zu p. 228, 2 bei der umgekehrten Erscheinung (Fehlen des Artikels, wo der Sinn ihn fordert) annahmen, kann es sich in diesem Falle kaum handeln.

373, 15 ist vielleicht ἐπεὶ für εἰ zu lesen; vgl. die Parallelstelle p. 98, 7.

377, 21 und **378, 8. 23. 27**: Zur Einfügung des οἷον τὸ in p. 377, 21 vgl. p. 378, 20. 23. — Zu lesen und zu verstehen ist natürlich: .... λῆγον δ' εἰς τὸ συμπέρασμα (sc. σκότος ἔστιν), ⟨οἷον τὸ⟩ τοιοῦτον (sc. συνημμένον cf. V. 19), ⟨εἰ⟩ νὺξ ἔστι καὶ εἰ νὺξ ἔστι, σκότος ἔστι, ⟨σκότος ἔστι⟩ . . . Das ⟨οἷον τὸ⟩ stützt die Arnimsche Auffassung gegenüber der von Kochalsky (a. a. O. p. 91), die ich auch sonst für verkehrt halte. Wozu sollte Sextus die συμπλοκή, welche er eben genannt hatte (V. 18 f.), noch einmal wiederholen (cf. Kochalsky zu V. 20), wozu das συμπέρασμα ausdrücklich anführen (cf. Kochalsky zu V. 21 f.), das doch einfach aus dem λόγος entnommen ist? Seine Aufgabe ist, die Bildung des monströsen συνημμένον zu erläutern; daher ist zu erwarten, daß

[1]) Vgl. für den Ausdruck p. 614, 5.

log. II er es in forma hinschreibt, wie er sich denn auch im sogleich Folgenden darauf bezieht.

Zu § 419: Nachdem in § 418 fin. soeben erklärt worden, der angeführte λόγος sei ψευδής, weil er ein falsches λῆμμα habe, kann das eben hieraus sich ergebende, daß das συμπεπλεγμένον διὰ τῶν λημμάτων bei diesem λόγος wegen des einen falschen λῆμμα falsch ist, nicht wohl mit ἀλλὰ angeknüpft werden. Statt dieses ἀλλὰ τὸ μὲν συμπεπλεγμένον ..... ψεῦδος ἐστίν· τὸ δὲ συνημμένον .... ἀληθὲς ἔσται. οὐδέποτε γὰρ .... εἰς ἀληθὲς λήγει wäre zu erwarten: ἀλλὰ τὸ μὲν συνημμένον .... ἀληθὲς ἔσται. οὐδέποτε γὰρ .... εἰς ἀληθὲς λήγει. τὸ δὲ συμπεπλεγμένον .... ψεῦδός ἐστιν. Wenigstens ist die ganz analoge Auseinandersetzung in § 420 und 421 in dieser Weise aufgebaut (cf. speziell zu Anfang von § 421 des ἀλλὰ δὴ ἂν ἐξετάζωμεν, δύναται τὸ μὲν ...). Es ist möglich, daß in diesem Falle kein Versehen eines Abschreibers, sondern des Sextus selber (etwa beim Abschreiben der Quelle) vorliegt.

Zu p. 378, 23 und 27: Die Einfügung des ἔστιν in V. 23 ist notwendig aus folgenden Gründen: nach der Theorie des συνημμένον, welche Sextus hier befolgt, derjenigen des Diodor (cf. Hyp. II 110 und adv. log. II 115–117), ist ἀληθὲς das συνημμένον ὅπερ μήτε ἐνεδέχετο μήτε ἐνδέχεται ἀρχόμενον ἀπ' ἀληθοῦς λήγειν ἐπὶ ψεῦδος. Also folgt im vorliegenden Fall für das συνημμένον daraus, daß es νυκτὸς οὔσης ein wahres ἡγούμενον und ein falsches λῆγον haben könnte, daß es überhaupt falsch ist. Aber nicht bloß die Theorie fordert demnach die vorgeschlagene Änderung, sondern auch der stilistische Aufbau indiziert sie: wenn das δύναται von V. 19 auch noch für das τὸ δὲ συνημμένον — ψεῦδος mitgelten sollte, was schon an und für sich stilistisch schlecht wäre, so würde das folgende δύναται seltsam nachhinken. — Die Theorie fordert im selben Sinne, daß in V. 27 ἔσται für εἶναι gesetzt werde. Doch fehlt hier ein gleichzeitiges Stilkriterium, und man könnte wohl dem Sextus selbst diese kleine Unachtsamkeit zutrauen; vgl. p. 388, 25, wo ebenfalls statt εἶναι besser ἔσται stünde.

378, 3: cf. zu p. 372, 31.

378, 9 schreibt Bekker λημμάτων für das überlieferte συμπεπλεγμένον. Aber die Glieder des συμπεπλεγμένον können als solche nicht λήμματα heißen, wenn sie auch hier inhaltlich mit den λήμματα des λόγος zusammenfallen. Ich lese deshalb lieber: ἓν ἔχον τῶν ⟨ἐν αὐτῷ⟩ [συμπεπλεγμένων] ψεῦδος.

378, 24 führt Mutschmann nur die beiden falschen Lesungen von Hervet und Kayser an, übergeht aber die richtige von Kochalsky (a. a. O. p. 92): οἷον τὸ τοιοῦτον 'εἰ φῶς ἔστι καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν, ⟨ἡμέρα ἔστιν⟩'. — Cf. zu p. 377, 21 ff.

382, 25 legt der Zusammenhang nahe zu lesen τὸν γὰρ δὴ τοιοῦτόν φασιν ἀπέραντον ⟨εἶναι κατὰ παρολκήν⟩ oder ⟨κατὰ παρολκήν⟩.

383, 10: Sextus sucht hier zu zeigen, daß in dem Schluß 'εἰ ἡμέρα ἔστιν, φῶς ἔστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν' das erste λῆμμα überflüssig ist (παρέλκει) zum Erweis des συμπέρασμα. Das φῶς ἄρα ἔστιν könne auch aus dem bloßen ἡμέρα ἔστιν, also dem zweiten λῆμμα allein, gefolgert werden. Hierbei fürchtet er nun den Einwand, das φῶς ἔστιν bedürfe, weil es aus sich selber klar sei, nicht einmal dieser von ihm noch anerkannten Begründung aus dem bloßen ἡμέρα ἔστιν. Um einem solchen, übrigens nur bei dem zufällig hier herangezogenen Beispiel zutreffenden Gegenargument zuvorzukommen, sagt er daher V. 9 ff.: das φῶς ἔστιν sei zwar auch aus sich selbst klar (cf. § 251 und 305), es könne aber ungeachtet seiner selbständigen Evidenz auch aus[1]) seiner logisch-kausalen Verknüpfung mit dem ἡμέρα ἔστιν (ὡς πρὸς ἐκεῖνο[2])), nämlich als dessen notwendige Folge, erwiesen werden. Denn es gibt, wie die Stoiker selbst zugeben müssen, nur diese beiden Möglichkeiten: entweder ist das φῶς εἶναι wirklich die notwendige Folge des ἡμέραν εἶναι, dann ist eben das συνημμένον überflüssig, oder jene Akoluthie besteht nicht, dann kann das συνημμένον auch nicht helfen, da es ja nichts weiter enthält als eben die hinfällige Akoluthie.

Dieser klare Sinn der Stelle ergibt sich bei der Änderung des ἐκείνους in ἐκεῖνο. Dagegen dürfte eine befriedigende Interpretation unter Anerkennung des überlieferten ἐκείνους schwer zu geben sein. Man könnte das ἐκ τῆς ὡς πρὸς ἐκείνους[3]) ἀκολουθίας nach Analogie von Stellen wie p. 115, 7; 118, 2 f.; 385, 29 f.; 644, 14; 646, 24; 648, 5 (cf. zu dieser Stelle); 758, 28[4]) nur so verstehen,

[1]) ἔστι δὲ αὐτὸ καὶ anstatt ἔστι δὲ καὶ αὐτό? Doch vgl. zu p. 349, 10 ff. (θεωρεῖται δὲ καί).

[2]) Cf. p. 82, 28. 19, 24. 6, 14 f. 61, 33. 380, 17 f.

[3]) Das πρὸς wäre bei dieser Deutung in derselben Weise gebraucht wie bei der Lesung πρὸς ἐκεῖνο.

[4]) Vgl. besonders p. 644, 14 ἐκ τῆς πρὸς αὐτοὺς ἀκολουθίας; p. 646, 24 ἐκ τῆς πρὸς τοὺς γραμματικοὺς ἀκολουθίας; p. 648, 5 μετὰ τὴν ἐκ τῆς ⟨πρὸς αὐτοὺς⟩ ἀκολουθίας καὶ τῶν ῥητῶν ἔνστασιν. Wir haben es an diesen Stellen mit einer stehenden Wendung zu tun, die in leichter Ab-

log. II daß Sextus im folgenden irgendwie im Anschluß an seine Gegner und deren Theorie argumentieren will. Davon ist aber im nächsten Satz gar nichts zu merken, denn er beruft sich gerade mit dem

---

wandlung z. B. auch p. 55, 9 wiederkehrt, wo das *κατὰ τὴν τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθίαν* von Stephanus richtig übersetzt wird: 'eandem quam Sceptici insistens viam', falsch hingegen von Pappenheim: 'in der Folgerungsweise der Skeptiker'. Ebenso wie Pappenheim versteht es auch Natorp (Forschungen p. 146, 2), wenn er sagt: die *τηρητικὴ ἀκολουθία* von adv. log. II 288 werde dort als *ἡ τῶν σκεπτικῶν ἀκολουθία* bezeichnet. *τῶν σκεπτικῶν* ist aber gen. obj., nicht gen. subj. Sextus will sagen, die ärztliche Methodos verfahre ebenso wie die Skeptiker, wandle in den Fußstapfen der Skeptiker, wenn sie sich einfach von dem Eindruck der *φαινόμενα* zur Erfassung der Heilmittel hinführen lasse. Dieses Prinzip der Skepsis war übrigens auch in Hyp. I 21—24, worauf Sextus hier verweist, keineswegs als *ἀκολουθία*, sondern als *βιωτικὴ τήρησις* bezeichnet worden und hat mit jener *τηρητικὴ ἀκολουθία* von log. II 288 unmittelbar nichts zu tun. Denn die *τηρητικὴ ἀκολουθία* ist das Prinzip der ärztlichen Empirie und bildet deren Berührungspunkt mit der Skepsis, wenigstens wie diese von Sextus vertreten wird. In dem Abschnitt Hyp. I 236 ff. aber ist Sextus gerade bemüht, unter einem andern Gesichtspunkt und wohl in einem besonderen polemischen Interesse, Skepsis und Empirie ihrem Grundgedanken nach als nicht übereinstimmend hinzustellen. — Ferner ist auch p. 61, 33 gleicher Art: *καὶ ὅτι ταῦτα οὐ σοφιζόμενοι λέγομεν, ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν ἀκολουθίας φαίνεται.* Hier übersetzt Pappenheim: '... zeigt sich aus der gegen ihn gezogenen Schlußfolgerung'. Der Sinn ist aber ohne Zweifel: 'daß wir dies nicht in sophistischer Klügelei sagen, ergibt sich klar aus der Übereinstimmung mit seinen eigenen Ansichten'. Vgl. auch die freie, aber richtige Übersetzung des Stephanus: 'ex doctrina eius his consentanea manifestum est'. Wahrscheinlich ist jedoch in p. 61, 33 zu lesen: *καὶ ὅτι ταῦτα οὐ σοφιζόμενοι λέγομεν, ⟨ἀλλ'⟩ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν ἀκολουθίας, φαίνεται.* Sextus will nicht sagen: 'daß wir mit der Argumentation von V. 26—32 nicht sophistisch klügeln, ergibt sich aus der Übereinstimmung dieser Argumentation mit Demokrits eigenen Ansichten', sondern: 'daß wir mit jener Argumentation nicht sophistisch klügeln, sondern aus voller Übereinstimmung mit ihm selber heraus argumentieren, ist klar, nämlich aus folgendem' (zu *φαίνεται* = *δῆλόν ἐστιν* vgl. p. 669, 4; p. 671, 7). Inhaltlich kommen beide Fassungen auf dasselbe hinaus, zumal da Sextus im folgenden wirklich die Übereinstimmung jener Argumentation mit Demokrit nachweist; doch kann kein Zweifel sein, daß die zweite die ursprüngliche ist. Entscheidend spricht dafür die Vergleichung der Stellen in adv. gramm. p. 644, 14. 646, 24. 648, 5, aus welchen hervorgeht, daß das 'im Anschluß an den Gegner argumentieren' eine bestimmte, andere Argumentationsweisen gegenübergestellte Art des polemischen Verfahrens bezeichnet. Daraus aber folgt, daß das *ἐκ τῆς — ἀκολουθίας* auch hier als Gegensatz zu dem *σοφιζόμενοι* zu *λέγομεν* gehören muß und nicht zu *φαίνεται*. —

Endlich gibt einen weiteren Beleg für diese Ausdrucksweise Porphyrius vit. Plot. 20 p. 25, 10 Volkm., wenn dort, wie ich vermute, zu lesen ist *καίτοι τὰ πρῶτα ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀκολουθίας* (*ἀμαθίας* libri) *κατα-*

φήσουσι[1]) nur auf dem gesunden Menschenverstand und in keiner Weise auf eine besondere Theorie der stoischen Dialektik. Sodann hätte bei dieser Deutung das *ἀκολουθεῖν* in V. 11 eine ganz andere Beziehung als das *ἀκολουθίας* in V. 10, was zum mindesten höchst unwahrscheinlich ist. Endlich würde man kaum darauf verfallen, dem *τοῦτο* in V. 9 seine natürliche Beziehung auf das *φῶς ἄρα ἔστιν* zu geben, weil die zweite Satzhälfte bei der überlieferten Lesart diese Auffassung nicht unterstützt, sondern vielmehr ausschließt, und infolgedessen hätte man umsonst nach einem erträglichen Sinn des ersten Satzes zu suchen. Auch diese Gegenprobe bestätigt also die Notwendigkeit der vorgeschlagenen Änderung[2]).

384, 18 ist die Einfügung des *δυνάμει* nach Analogie der Parallelstelle p. 92, 12 wohl unumgänglich, weil erst dadurch klar wird, inwiefern das hier angeschlagene Thema bereits erledigt ist. Vielleicht kommt aber neben dem bloßen *δυνάμει* (für *ἤδη μὲν*: so Mutschmann) oder *ἤδη δυνάμει* (*δυνάμει* für *μὲν*) auch noch in Betracht: *ἤδη μὲν ⟨δυνάμει⟩*; cf. besonders p. 660, 6: *ἤδη μὲν δυνάμει καὶ τὸ περὶ ποιητὰς καὶ συγγραφεῖς μέρος τῆς γραμματικῆς ἡμῖν ἀνῄρηται*; ferner p. 237, 2; 731, 5; 760, 15. Darin, daß auf das *μὲν* hier kein *δὲ* folgt, ist wohl kein so großer Anstoß zu sehen, da es sich leicht aus Unachtsamkeit erklärt.

385, 1 ist für *καθὼς παρεστήσαμεν* zu lesen *καθὼς παραστήσομεν*. Die Worte beziehen sich nicht auf etwas Früheres zurück,

---

φροντικῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν διετέλει (sc. *Λογγῖνος*). Porphyrius will sagen, Longin habe den Plotin zuerst, 'dem Urteil der übrigen folgend', verachtet (cf. cap. 18 p. 23, 1). Daß er dies 'aus der Unwissenheit oder Dummheit der übrigen heraus' getan habe, ergibt zwar denselben Sinn; aber der Ausdruck wäre sehr seltsam, er würde klingen, als wolle Porphyrius den Longin selber um jeden Preis von der *ἀμαθία* frei halten, und doch müßte gerade diese Wendung als ein sehr scharfes und unhöfliches Urteil über den Longin erscheinen, während in der Aussage, daß er sich vor dem Einfluß des Porphyrius (cap. 19 p. 23, 24 f.) und selbständigem Kennenlernen Plotins der allgemeinen Meinung angeschlossen habe, kein Vorwurf liegt. Für den gen. obj. *τῶν ἄλλων* vgl. auch p. 28, 11 *κατὰ τὴν τοῦ Πλωτίνου μίμησιν*.

[1]) Cf. z. B. p. 344, 26 und zu p. 310, 16.

[2]) Eine andere Auffassung bietet Hervet, welcher übersetzt: 'ex ea quae apud illos valet consequentia'. Er versteht also unter der Akoluthie ein bei den Stoikern geltendes Theorem, tut aber mit dieser Interpretation dem Text offenbar Gewalt an, wenn er nicht gar *πρὸς ἐκείνοις* voraussetzt. Es wäre jedoch *παρ' ἐκείνοις* zu erwarten. Vor allem aber ist auch diese Deutung inhaltlich unmöglich. Gemeint sein könnte ja nur die Akoluthie des *συνημμένον*. Im folgenden ist aber keine Spur davon, daß Sextus irgendwie auf die stoische Behandlung dieses Problems einginge. Übrigens gilt alles oben im Text Gesagte auch gegen diese Auffassung.

log. II sondern auf das unmittelbar Folgende (§ 449—452). Man vgl. p. 760, 2; wo Fabricius ebenfalls παραστήσομεν für παρεστήσαμεν eingesetzt hat.

387, 6 f. ist wahrscheinlich zu lesen *τὸ δὲ αὐτὸ ὡς μὲν πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἄνω ἐστίν, ὡς δὲ πρὸς* (statt *πρὸς δὲ*) *τὸ ὑπερκείμενον κάτω*; cf. p. 295, 32; p. 130, 11; p. 405, 14 f. p. 568, 22; p. 614, 28. 30.

387, 23 f. folgt Mutschmann dem Vorschlag Kochalskys (a. a. O. p. 93), nach welchem das *τὸν ἀξιοῦντα μὴ εἶναι ἀπόδειξιν* von einer menschlichen Person anstatt, wie bei der Bekkerschen Lesung, von dem *λόγος* verstanden werden muß. Sollte aber nicht der *λόγος* viel besser als ein Mensch, ja einzig und allein, zum Subjekt des *αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ περιτρέπεσθαι*[1]) geeignet sein? Die Selbstaufhebung liegt doch erst darin, daß ein Beweis (*λόγος*) für die Nichtexistenz des Beweises geliefert wird; in der einfachen Aussage oder bloßen Behauptung (*ἀξιοῦντα* cf. V. 27 f. *ψιλὴ φάσις*) ist sie noch nicht enthalten. Dem entspricht auch die Erläuterung in folgendem V. 26 ff.; das persönliche *ὁ λέγων* in V. 27 beweist keineswegs, wie Kochalsky will, daß auch das *τὸν ἀξιοῦντα* persönlich zu fassen sei: nachdem der Hauptgedanke der Dogmatiker vorangestellt war, hebt die Erläuterung umständlicher mit neuem Ansatz an und kommt erst p. 388, 3 ff. auf die Hauptsache. Ich möchte deshalb an der Bekkerschen Auffassung festhalten, finde es aber richtiger, das *λόγον*, da es in V. 23 hinter *δογματικοί* doch einmal nicht stehen kann, lieber gleich hinter *ἀπόδειξιν* V. 24 zu transponieren; cf. p. 488, 26 f. *ὅ τε κατασκευάζων τὸ μὴ εἶναι κίνησιν λόγος*; p. 363, 4 *τοῖς τὴν ἀπόδειξιν σαλεύουσι* ⟨*λόγοις*⟩; p. 361, 4 *τοὺς σαλεύοντας αὐτὴν λόγους*.

388, 28 und **389, 2**: cf. zu p. 349, 31.

389, 5 läßt sich dem überlieferten Wortlaut wegen des *ἡγεῖτο γὰρ καὶ τούτου* kein klarer Sinn abgewinnen. Mag man das *τούτου* auf *τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν* zurückbeziehen und aus dem *ὅ* das Subjekt zu *ἡγεῖτο* entnehmen oder vielmehr das *τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν* als Subjekt zu *ἡγεῖτο* ansehen, während man *ὅ* auf *τούτου* bezieht — immer ergibt sich nichts als Widersinn. Dagegen wird der geforderte Sinn völlig befriedigend ausgedrückt, sobald man die Worte *ἡγεῖτο γὰρ καὶ τούτου* ganz wegstreicht: 'derselbe *τρόπος τῆς παραμυθίας* gilt auch für das zweite

[1]) Vgl. besonders p. 390, 26, wo natürlich *ὁ συνάγων* sc. *λόγος* zu verstehen ist, sonst z. B. auch p. 367, 9 f.; *περιτρέπεσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* vom Menschen p. 480, 3.

ἀξίωμα, nämlich das *μὴ εἶναι ἀπόδειξιν*, welches in dem zweiten *συνημμένον* (sc. als *ἡγούμενον*) die *ἐπιφορὰ* des *λόγος* (*εἶναι ἀπόδειξιν*) zur Folge hatte'. Dieser Satz scheint mir in seiner einfachen Klarheit glaubwürdiger als die von Kochalsky und Mutschmann gewonnenen Fassungen. Bei Kochalskys Lesung (*ἡγεῖτο γὰρ καὶ τοῦτο ἐν τῷ δευτέρῳ συνημμένῳ* ⟨*καὶ*⟩ *εἶχεν κτλ.*) stört die durch das *καὶ* vor *τοῦτο* sich ergebende Notwendigkeit, hinter *τοῦτο* ein 'nämlich' in Gedanken einzuschieben. Die lange Ergänzung Mutschmanns, die demselben Bedenken unterliegt, macht überdies die in V. 3 angedeutete Absicht des Sextus zunichte, der hier im Gegensatz zu p. 350, 1 ff. sich der Kürze befleißigen und das in p. 388, 30 ff. Gesagte nicht noch einmal für den andern Fall wiederholen will.

So bliebe nur übrig, die Entstehung des *ἡγεῖτο γὰρ καὶ τούτου* zu erklären. Ich halte es für ein Glossem zu den Worten *ὅ . . . εἶχεν ἀκολουθοῦσαν τὴν τοῦ λόγου ἐπιφοράν*: weil Sextus bei der ersten Hypothesis von dem Begriff des *ἡγούμενον* ausging (p. 388, 30 ff.), vermißte jemand auch hier diesen term. techn. und schrieb an den Rand *ἡγεῖτο γὰρ καὶ τοῦτο* (sc. *τὸ λειπόμενον ἀξίωμα τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν*) d. h. 'es war nämlich auch dieses *ἡγούμενον*'. Nur *τοῦτο*, nicht *τούτου* kann der ursprüngliche Text des Glossems sein; denn das *καὶ* hat nur Sinn, wenn es sich auf das (mit *τοῦτο* bezeichnete) *ἡγούμενον ἀξίωμα* bezieht, nicht aber, wenn es auf das zweite *συνημμένον* oder dessen *λῆγον* geht, welches mit dem *τούτου* allein gemeint sein könnte. Wahrscheinlich ist dann bei der Einverleibung des Glossems in den Text aus *τοῦτο* absichtlich *τούτου* gemacht worden, weil ein Mißverstehender ein Genetiv-Objekt zu dem in Wahrheit absolut gebrauchten *ἡγεῖτο* vermißte[1]). Doch muß der Zusammenhang dabei unbeachtet geblieben sein, in welchen das *τούτου*, wie wir sahen, schlechter-

[1]) Zu dem absolut gebrauchten *ἡγεῖσθαι* = *ἡγούμενον εἶναι* vergleiche den analogen Gebrauch von *λήγειν* z. B. p. 388, 33; ferner auch p. 83, 14 *εἰ προκαθηγεῖται τὸ ἐν αὐτῷ ἡγούμενον* (cf. Hyp. II 106). — Übrigens entspricht die Forderung eines Genitiv-Objekts zu *ἡγεῖτο* keineswegs der Ausdrucksgewohnheit des Sextus. Er denkt als Objekt des *ἡγεῖσθαι* in dem term. techn. *ἡγούμενον* das ganze *συνημμένον*, nicht etwa das *λῆγον*: das *συνημμένον* wird von dem *ἡγούμενον* 'geführt' und 'schließt' mit dem *λῆγον*. Trotzdem aber wird auch das *συνημμένον*, soviel ich sehe, niemals als Genitiv-Objekt mit *ἡγούμενον* oder *ἡγεῖσθαι* verbunden; andere Ausdrucksweisen walten vor, besonders *ἡγούμενον εἶναι ἐν τῷ συνημμένῳ* u. dgl. Eine Ausnahme bildet vielleicht p. 93, 19 (s. zu dieser Stelle), wo nach meiner Lesung (*ἡγουμένῳ αὐτοῦ* statt *αὐτῷ*) das *λῆγον* im Genitiv als Objekt des *ἡγούμενον* auftritt.

log. II dings nicht hineinpaßt; mit dem ursprünglichen *τοῦτο* dagegen hätte das Glossem an dieser Textstelle, obgleich es nicht für sie berechnet war, zwar eine seltsame Tautologie, aber immerhin keinen baren Unsinn ergeben: 'denn ein *ἡγούμενον* war auch dieses zweite *ἀξίωμα*, welches in dem zweiten *συνημμένον* die *ἐπιφορά* des *λόγος* zur Folge hatte'.

389, 13: vgl. zu meiner Lesung (*εἰ δὲ εὐχερές ἐστιν, αὐτοί, ὃ προστάττουσι τοῖς σκεπτικοῖς, ὡς εὐχερὲς ὂν ποιείτωσαν*) p. 87, 3 und die Erörterung über diese Stelle.

389, 17 ff.: Die Streichung der beiden *οὐκ* ist schlechterdings notwendig, um dem Argument überhaupt einen im Zusammenhang möglichen Sinn zu geben. Läßt man die beiden Negationen stehen, so kann die Bedeutung der Worte nur diese sein: wenn der *λόγος* der Skeptiker gegen die *ἀπόδειξις* selber keine *ἀπόδειξις* ist, so beweist er auch nicht, was er soll, nämlich, daß es keine *ἀπόδειξις* gebe; man kann also nicht sagen, er sei ein Beweis dafür, daß es keinen Beweis gebe. Nun hat dieser Gedankengang, für sich genommen, wohl Sinn; aber was kann mit ihm erreicht werden sollen? Offenbar kann er nur den Zweck haben zu zeigen, daß die Skeptiker, wenn ihr *λόγος* keine *ἀπόδειξις* ist, ihr Beweisziel nicht erreichen; er wäre also nur im Munde der Dogmatiker möglich. In der Tat findet er sich als dogmatische Argumentation gegen die Skeptiker, allerdings viel kürzer gefaßt, in p. 388, 8: *καὶ εἰ μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, ἄπιστός ἐστιν.* In dem Zusammenhang von § 471 aber reden nicht die Dogmatiker, sondern Sextus, als Skeptiker, widerlegt eben jene dogmatische Gegenargumentation von § 463 ff., und zwar in der Form, daß er die Dogmatiker selber die Frage beantworten läßt, ob der skeptische *λόγος* gegen die *ἀπόδειξις* selbst eine *ἀπόδειξις* sei oder nicht (vgl. § 470 mit § 465), indem aus beiden Möglichkeiten die Konsequenzen gezogen werden. Dies Verfahren hat natürlich nur Sinn, wenn das Ergebnis beide Male für die Dogmatiker ungünstig ist. Bei der zweiten Hypothesis (472) ist dies auch der Fall, bei der ersten (471 b) aber ergibt sich, wie wir sahen, nach dem überlieferten Text ein für die Skeptiker ungünstiges, für die Dogmatiker mithin günstiges, Resultat: der Text muß also korrupt sein. Bestätigt wird dieser Verdacht auch vor allem noch dadurch, daß zu dem Gedanken des Arguments die Schlußworte nicht stimmen würden: *ὡμολογήκασι γὰρ αὐτὸν* (sc. *τοῦτον τὸν λόγον*) *[τὸ]*[1]) *μὴ εἶναι ἀπόδειξιν* d. h. die Dogmatiker (denn sie

läßt Sextus diese ihre Einwände vernichtenden Konsequenzen ziehen) haben zugestanden (nämlich in der Hypothesis, von welcher dieser Teil der Argumentation ausgeht), daß der *λόγος* der Skeptiker gegen die *ἀπόδειξις* keine *ἀπόδειξις* sei. Dieses *ὡμολογήκασι* paßt nun nicht zu einer den Dogmatikern günstigen Argumentation; es hat nur Sinn, wenn der Effekt des *ὁμολογεῖν* der Dogmatiker sich gegen sie selber wendet.

Erreicht wird dies auf die einfachste Weise durch Streichung der beiden *οὐκ*; der Sinn ist dann nämlich: wenn der skeptische *λόγος* keine *ἀπόδειξις* ist, so können die Dogmatiker nicht sagen, dieser skeptische Beweis, welcher erhärten wolle, es gebe keinen Beweis, sei trotzdem durch seine Existenz, nämlich als Exemplar der Gattung *ἀπόδειξις*, ein Beweis dafür, daß es einen Beweis gebe[1]).

So hatten die Dogmatiker wirklich in § 463 ff. argumentiert: das *εἰ δὲ ἔστιν ἀπόδειξις, ἀπόδειξις ἔστιν* in p. 388, 8 f. hat diesen Sinn, wie die ausführlichere Darlegung vorher in p. 388, 3 ff. zeigt: *ὁ γὰρ δεικνὺς λόγος τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν ἔστιν ἀπόδειξις τοῦ εἶναι ἀπόδειξιν* (dasselbe auch p. 388, 20 f., cf. auch 389, 24 ff.). Auf diese Stelle wird in p. 389, 18 ff. direkt Bezug genommen: dadurch erklärt sich erst, daß hier der Gedanke, nachdem er schon ausgesprochen ist, noch einmal mit der besonderen auf p. 388, 5 f. und 8 f. hinweisenden pointierten Wendung wiederholt wird. In § 470—472 wird die dogmatische Argumentation von § 463—465, speziell 465, absichtlich mit denselben, nur anders gewendeten, Gedankenmotiven widerlegt.

Natürlich sind die beiden *οὐκ* mit Bedacht eingesetzt worden: von einem Leser, der das Argument, weil er die Beziehung auf § 464 f. nicht bemerkte, begreiflicherweise nicht verstand, bei seiner Verballhornung aber den Zusammenhang nicht beachtete.

---

[1]) Aus *αὐτὸν τό* (N) haben AB und R, bzw. deren gemeinsamer Vater, *αὐτοὶ τὸ* gemacht, um den Satz lesbar zu gestalten. Doch könnte das so Entstandene nur bedeuten: 'denn sie haben selbst zugestanden, daß es keinen Beweis gibt'. Dies paßt indessen zu dem überlieferten Text des Arguments so wenig wie zu dem korrigierten, und man wäre daher genötigt, in sehr gezwungener Weise zu verstehen: ... *τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν* sc. *τοῦτον τὸν λόγον.* Außerdem hätte das stark betonende *αὐτοὶ* hier keinen rechten Sinn, da das *ὡμολογήκασι* lediglich auf die Hypothesis von V. 16 zurückweist.

[1]) Das *ἔσται ἡ ἀπόδειξις* in V. 18 f. befremdet sehr, gleichviel ob man das *οὐκ* festhält oder streicht. Man erwartet *ἔστιν ἀπόδειξις* wie in V. 17.

Adv. physicos I

phys. I **392, 18** *ὧν τῆς δόξης* — p. 393, 17 *τρέπεσθαι* halte ich für eine lange Parenthese[1]): das *ἐπεὶ οὖν τοιαύτη* p. 393, 17 nimmt das *ἐπεὶ οὖν οἱ δοκοῦντες κτλ.* von p. 392, 15 wieder auf. Es ist schwer ersichtlich, was für ein anderer Nachsatz auf das erste *ἐπεὶ* gefolgt sein sollte als eben derjenige, welcher in p. 393, 19 dem zweiten *ἐπεὶ* entspricht. So weiß denn auch Mutschmann die von ihm hinter *ὑλικὰς* (p. 392, 17) angenommene Lücke nur durch einen Nachsatz auszufüllen, der halb tautologisch, halb unlogisch wirkt: 'da diejenigen, welche die Prinzipien des Alls am besten erörtern, sie in active und passive einteilen, — so wollen wir die Erörterung der besten Physiker hierüber betrachten' (!). Diese Ergänzung geht, ziemlich mechanisch, von der Voraussetzung aus, daß das zweite *ἐπεὶ* die ganze Erörterung von p. 392, 18—393, 17 resümiere, daß also in dem Nachsatz zu den ersten *ἐπεὶ* (392, 15) dasselbe als Absicht ausgesprochen sein müsse, worauf nachher als auf etwas Erledigtes zurückgeblickt wird. Das zweite *ἐπεὶ* resümiert aber das inzwischen Ausgeführte nur insofern, als es den ersten *ἐπεὶ*-Satz einfach wiederaufnimmt, der den Inhalt der langen Zwischenausführung bereits ankündigte. — Eine Parenthese von fast ebenso großem Umfang nimmt Mutschmann selber p. 210, 22—211, 3 an.

397, 28: cf. zu p. 159, 1.

398, 15 (*φυσικῶς ὡσαύτως κινεῖσθαι* statt *φυσικῶς οὕτως ἐκκινεῖσθαι*) ist noch zu vgl. p. 632, 15 f.: *ἕκαστον αὐτῶν φυσικῶς ἡμᾶς κινεῖ, ὅτι ἀρρενικόν.* Vielleicht ist die Änderung von *οὕτως* in *ὡσαύτως* entbehrlich.

407, 1: vgl. zu der Lesart von LEς *καὶ μᾶλλόν γε περὶ τούτων ἢ ὅτι τῶν θεῶν* nach Bekkers index s. v. *μᾶλλον* p. 559, 20 und p. 643, 30; die Übereinstimmung der Stellen beweist, daß es sich um einen bestimmten Sprachgebrauch handelt und folglich das *ὅτι* nicht beseitigt werden darf.

409, 12 ist vielleicht *καθάπερ ⟨ξύλα καὶ⟩ φυτὰ καὶ ζῷα* zu lesen (cf. p. 410, 5; 533, 21). Die Stelle p. 211, 11 läßt sich kaum dagegen geltend machen; denn p. 409, 9 ff. zeigt, daß sie

[1]) Ich kehre damit zu Bekker zurück, der im wesentlichen dieselbe Auffassung vertritt: er faßt den ersten Satz (bis *Εἰδοθέαν* V. 24) als Anakoluth, indem er V. 20 vor *ὁ μὲν γὰρ ποιητής* einen Gedankenstrich setzt. So könnte man auch die Parenthese erst hier, statt in V. 18, beginnen lassen.

ungenau ist: das *τὰ δὲ ἐξ ἡνωμένων* ist ein offenkundiges Versehen.

410, 20 ff.: Hier sind zwei konkurrierende Gedankengänge ineinander geschachtelt. Einerseits wird geschlossen: 'wenn die Welt von einer *φύσις* zusammengehalten wird, so muß es die *ἀρίστη φύσις* sein, da sie alle Naturen umfaßt. Als *ἀρίστη φύσις* aber muß sie vernünftig (*νοερά*), *σπουδαία*, unsterblich: also göttlich sein'. Dieser in sich völlig klare und lückenlose Gedankengang ergibt sich, wenn man p. 410, 24 *ἀλλ' εἰ ἀρίστη κτλ.* unmittelbar an V. 20 ... *τὰς πάντων φύσεις* heranrückt. Die dazwischen stehenden Sätze führen auf anderem Wege zu demselben Ziel. Anknüpfend an das *ἐπεὶ καὶ περιέχει τὰς πάντων φύσεις*, argumentieren sie in folgender Weise: 'wenn die Natur des Weltalls alle Naturen umfaßt, so auch die vernünftigen (*λογικαί*); umfaßt sie aber die vernünftigen, so muß sie auch selbst vernünftig (*λογική*) sein, da das Ganze nicht hinter dem Teil zurückstehen kann'. Es ist klar, daß sich der Satz *ἀλλ' εἰ ἀρίστη κτλ.* unter keinen Umständen als Fortsetzung dieses Gedankenganges fassen läßt. Mit dem Nachweis des vernünftigen Charakters der *φύσις* des Universums ist bereits das Beweisziel — die Existenz eines Gottes — erreicht; jedenfalls bedürfte es keines Zurückgreifens auf den Begriff des *ἀρίστη φύσις*, um vom Gedanken der Allvernunft zu dem der Gottheit zu gelangen. In dem hier folgenden Satz aber wird sogar die Vernünftigkeit der Allnatur, als ob sie nicht schon vorher bewiesen wäre, aus dem Begriff der *ἀρίστη φύσις* gefolgert. Es empfiehlt sich daher, die Worte *ἡ δέ γε — χεῖρον εἶναι* als Parenthese zu lesen[1]).

411, 11 ff.: Der Gedankengang dieses Arguments ist folgender: wenn unter den *φύσεις* und *ψυχαί* die eine vollkommener ist als die andere, so ist daraus zu schließen, daß es eine vollkommenste *φύσις* und eine vollkommenste *ψυχή* gibt. Aus diesem Satz wird gefolgert, daß derselbe Schluß auch in dem analogen Fall des *ζῷον* gelten muß; d. h. wenn auch bei den *ζῷα* eins das andere an Vollkommenheit übertrifft, so muß es ein vollkommenstes *ζῷον* geben. Es folgen zwei Sätze, die das zugrunde gelegte Prinzip rechtfertigen sollen: es ist unmöglich, daß bei Wesen, die verschiedene Vollkommenheitsgrade erkennen lassen, diese Steigerung bis ins Unendliche weitergeht, anstatt in einem vollkommensten Wesen ihren Abschluß zu finden. Deshalb hatten wir Recht, nach

[1]) [Vgl. jetzt die Behandlung der gesamten Partie bei Reinhardt, Kosmos und Sympathie 46 ff.]

phys. I der Analogie von φύσις und ψυχή auch für das ζῷον anzunehmen, daß sich die Vollkommenheit nicht ins Unendliche steigern kann[1]). Bisher war nun das Vorhandensein verschiedener Vollkommenheitsgrade bei den ζῷα immer nur hypothetisch angenommen worden. Daher war auch der darauf gestützte Satz, daß es ein vollkommenstes Wesen geben müsse, immer noch nicht entscheidend bewiesen. Jetzt wird beides nachgeholt: es gibt tatsächlich verschiedene Vollkommenheitsgrade unter den ζῷα; das Pferd übertrifft die Schildkröte, der Stier das Pferd, der Löwe den Stier an Vollkommenheit (bzw. Stärke oder 'Macht'); alle irdischen Geschöpfe (nicht etwa: alle Geschöpfe überhaupt) überragt der Mensch. Folglich — so allein kann die conclusio lauten — gibt es ein vollkommenstes ζῷον. Überliefert ist *τοίνυν κράτιστον ἂν εἴη ζῷον καὶ ἄριστον.* Man versteht dies nach dem Vorhergehenden auf den ersten Blick leicht so, als ob *ὁ ἄνθρωπος* als Subjekt hinzuzudenken sei. Unsere Entwicklung des Gedankengangs zeigt aber, daß dies unmöglich ist. Denn aus den Prämissen folgt nicht der Satz 'der Mensch ist das vollkommenste Wesen', sondern 'es gibt ein vollkommenstes Wesen'. Dieser Satz muß vor allem bewiesen werden; bisher stand er noch nicht fest, aber seit V. 18 (*ἀλλὰ μὴν ζῷον ζῴου κρεῖττόν ἐστιν*) strebt die Erörterung darauf hin, ihn zu gewinnen. So übersetzt denn auch Hervet richtig: 'erit ergo animal aliquod optimum et praestantissimum'. Ausgeschlossen wird das Mißverständnis, wenn man hinter *κράτιστον* ein *τι* einschiebt. Das *τι* fordert bei diesem Sinne auch der Sprachgebrauch (cf. V. 12. 13. 15).

Die Richtigkeit unserer Auffassung bestätigt das Folgende: der Mensch — der ja auch vorher keineswegs als das schlechthin vollkommenste, sondern nur als das vollkommenste irdische Geschöpf bezeichnet worden war — kann, angesichts seiner offenkundigen sittlichen und physischen Schwächen, nicht als das vollkommenste Wesen gelten; dieses muß demnach, als ein göttliches, noch über dem Menschen stehen. Besagte also jener Satz, der Mensch sei das vollkommenste Wesen, so würde dies unmittelbar, nachdem es ausgesprochen wäre, wieder zurückgenommen, wie es denn nach

[1]) Ich folge hier v. Arnims Lesart: *ὥσπερ οὖν οὔτε ἡ φύσις ..... οὔθ' ἡ ψυχή, ⟨οὕτως?⟩ οὐδὲ τὸ ζῷον.* Mutschmanns eng an die Überlieferung angelehnte Textgestaltung (*ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἡ φύσις ..., ⟨οὕτως⟩ οὔθ' ἡ ψυχὴ οὔτε τὸ ζῷον*) empfiehlt sich nicht, weil der Analogieschluß vorher von der *φύσις* und *ψυχή* zusammen ausgeht und diesen das *ζῷον* gegenüberstellt. Dasselbe spricht gegen Bekker, bei dem alle drei Begriffe in einer Reihe stehen.

der Meinung des Autors falsch und dem Endzweck seiner Argumentation zuwider ist.

Aber noch ist die Frage übrig, wie der Satzanfang in V. 22 zu gestalten ist, welche mit der nach dem Sinne des vorhergehenden Satzes in engem Zusammenhang steht. Überliefert ist: *καὶ οὐ πάνυ τι ὁ ἄνθρωπος κράτιστον εἶναι δύναται ζῷον.* Bekker schlägt vor: *ἀλλ' οὐ* oder *καὶ ⟨μὴν⟩*, Wachsmuth *καί ⟨τοι⟩ οὐ*, v. Arnim und Mutschmann setzen diese letztere Konjektur in den Text. Indessen folgt aus diesem allgemeinem Anstoß an dem *καὶ οὐ πάνυ τι* keineswegs ohne weiteres, daß alle jene Forscher in dem vorhergehenden Satz das *ἄνθρωπος* als Subjekt verstanden haben. Denn auch bei der richtigen Auffassung dieses Satzes ist das *καὶ οὐ πάνυ τι* zwar nicht geradezu logisch anstößig — wie es bei der falschen Interpretation allerdings der Fall wäre, weil dann irgend eine Andeutung des offenkundigen Gegensatzes zwischen den beiden aufeinanderstoßenden Sätzen unentbehrlich wäre — aber doch nicht völlig stilgemäß; denn der Stil verlangt für den Untersatz, der sich an die zugleich als Obersatz des nächsten Syllogismus dienende conclusio anschließt, eine dem üblichen *οὐχὶ δέ γε* oder *ἀλλὰ μὴν* (atqui) entsprechende Anknüpfungsform, wie sie aus dem überlieferten *καὶ οὐ πάνυ τι* erst durch das Hinzutreten einer adversativen Partikel entstehen würde.

413, 10: .... *καὶ αἵματος ⟨ὁμοίως· οἷς⟩ ἀκολουθήσει* ....? cf. p. 412, 28 f.; 413, 22.

414, 21 ff.: Da meine Vermutung zu V. 24 versehentlich im Apparat nicht mit angegeben ist, setze ich, der besseren Übersicht halber, meine Lesung der Stelle ganz hierher: *καὶ διὰ τοῦτο, εἰ προΐεται λογικοῦ ζῴου σπέρμα ὁ κόσμος, ⟨καὶ αὐτὸς λογικός ἐστιν*[1]) *· προΐεσθαι δέ φησι* (sc. *ὁ Ζήνων*) *λογικοῦ ζῴου σπέρμα τὸν κόσμον⟩ οὐχ ὡς τὸν ἄνθρωπον κατὰ ἀποβρασμόν, ἀλλὰ καθὸ περιέχει σπέρματα λογικῶν ζῴων, ⟨σπέρματα δὲ λογικῶν ζῴων⟩ περιέχει τὸ πᾶν, οὐχ ὡς ἂν εἴποιμεν τὴν ἄμπελον γιγάρτων εἶναι περιεκτικήν, τουτέστι κατὰ περιγραφήν, ἀλλ' ὅτι λόγοι σπερματικοὶ λογικῶν ζῴων ἐν αὐτῷ περιέχονται. ὥστε εἶναι τοιοῦτο τὸ λεγόμενον· '⟨εἰ ὁ κόσμος περιέχει*

[1]) Daß der Nachsatz in dieser Weise zu ergänzen ist, beweist die vorhergehende Erläuterung (§ 102), deren Ergebnis, die Berechtigung, vom Teil aufs ganze zu schließen, hiermit ausgesprochen wird. Dabei wird der Zenonische *λόγος* jetzt in einem einfachen *συνημμένον* zusammengefaßt. Dann folgt die Erklärung des Ausdrucks *προΐεται,* welche ihrerseits wieder die Erläuterung des *περιέχει* erfordert.

phys. I σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζῴων, λογικός ἐστιν ὁ κόσμος [1] ·) ὁ δέ γε κόσμος περιέχει σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζῴων · λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος'. Unsicher ist nur die Ergänzung in V. 24. In der überlieferten Fassung müssen die Worte περιέχει τὸ πᾶν den Nachsatz zu εἰ προΐεται κτλ. enthalten (wenn man nicht etwa in dem 'οὐχ' sc. προΐεται V. 22 den Nachsatz sehen will); um dies zu ermöglichen, greift Trendelenburg zu der verzweifelten Änderung des περιέχει in λογικόν. Bekker äußert sich nicht über die Gestaltung des Nachsatzes. Vielleicht erkennt er die Trendelenburgsche Konjektur an. Jedenfalls will er mit einem neuen Satzanfang fortfahren: ... τὸ πᾶν. ⟨περιέχει δὲ⟩ οὐχ ... Man sieht, daß das περιέχει wegen des Folgenden unentbehrlich ist. Nachdem der Nachsatz jetzt an anderer Stelle von mir ergänzt ist, kann über den Sinn dieser Worte kein Zweifel mehr sein; um so schwerer ist es, die richtige Fassung zu treffen. Mein obiger Vorschlag wirkt stilistisch etwas steif durch die umständliche Wiederholung des σπέρματα λογικῶν ζῴων, die ihn graphisch freilich empfiehlt. Vielleicht wäre etwa ⟨λέγομεν δὲ [2]) ταῦτα πάλιν⟩ περιέχει⟨ν⟩ τὸ πᾶν vorzuziehen. Vor allem aber finde ich bedenklich, daß hier plötzlich an Stelle von ὁ κόσμος der Ausdruck τὸ πᾶν auftritt, was in dieser ganzen Partie sonst nie ohne besonderen Anlaß vorkommt (cf. V. 16. 19. 21; ferner p. 395, 28 f. 415, 20. 418, 6. 456, 22; vgl. auch p. 152, 31: τῆς τοῦ ὅλου κινήσεως [ὅλον δὲ λέγω τὸν κόσμον]). Sollte also in τὸ πᾶν vielleicht die Korruptel stecken [3]) und etwa περιέχει δ' αὐτὰ πάλιν oder einfach περιέχει δὲ πάλιν zu lesen sein?

415, 16: an der Timaeusstelle (p. 30 B) heißt es im Plato-Text ἄριστόν τε, was ohne Zweifel auch bei Sextus anstatt des den Satz völlig entstellenden ἄριστον τὸ einzusetzen ist.

[1]) v. Arnim (frg. Stoic. vet. I, Apparat zu p. 53, 14) meint, hier würden nur die propositio minor und die conclusio des Zenonischen λόγος variiert. Aber daß auch der Obersatz dagestanden hat, dürfte kaum zweifelhaft sein. Denn die Absicht ist doch, nach den langen Erläuterungen den λόγος Zenos (vgl. zu diesem Cic. de nat. deor. II 22) zum Schluß noch einmal in regelrechter syllogistischer Form, aber jetzt völlig metaphernfrei, zu wiederholen. — Auch erklärt sich das falsche εἰ in V. 30 am besten, wenn ein hypothetischer Syllogismus mit εἰ unmittelbar voranging.

[2]) Nicht etwa λέγει δὲ sc. ὁ Ζήνων, weil es sich nicht mehr um die Erklärung der Worte Zenons, sondern bereits um die Erklärung der Erklärung handelt. Daher auch περιέχει δὲ πάλιν, nicht περιέχειν δὲ πάλιν sc. φησιν ὁ Ζήνων.

[3]) Eine andere Möglichkeit: περιέχει τὸ πᾶν Glossem zu περιέχει V. 23; in V. 24 vor οὐχ ὡς mit Bekker: ⟨περιέχει δὲ⟩. Das Glossem hätte diese Worte von ihrer Stelle verdrängt.

417, 21 ist wohl οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον (anstatt τρόπον) zu lesen: beim Menschen ist zweifelhaft, an welcher Stelle des Körpers das κυριεῦον seinen Sitz hat; bei den Pflanzen nimmt man an, daß es nicht bei jeder Gattung an derselben Stelle, sondern bald in den Wurzeln, bald in den Blättern, bald im Mark sitzt. — Das Wort τόπος von derselben Sache gebraucht auch p. 258, 5; 265, 28.

417, 28: ⟨τῶν⟩ ἐν τῷ κόσμῳ?

419, 29 erfordert der Gedanke πεφοίτηκε τὸ (statt τι) πνεῦμα: das eine die ganze Welt durchwaltende πνεῦμα, von dem V. 8 und V. 26 die Rede war, geht nicht bloß durch Menschen und Tiere, sondern auch durch Steine und Pflanzen hindurch. Das τι klingt, als hätten Pflanzen und Steine ein besonderes πνεῦμα oder als wären wir mit ihnen durch ein besonderes πνεῦμα verbunden.

421, 1: Das τῶν σωμάτων kann nicht zu τὴν ἔννοιαν, sondern muß zu τὰ τοιαῦτα gehören: 'die Atome müssen, wenn sie einmal existiert haben, auch jetzt noch existieren, denn diese Art von Körpern (sc. eben die Atome) ist ihrem Begriff nach ungeworden und unvergänglich'. Von den Körpern schlechtweg trifft dies keineswegs zu, denn 'Körper' sind auch die συγκρίματα (cf. z. B. p. 413, 16). Wenn man hieraufhin eine Änderung notwendig findet, so wäre am einfachsten die Transposition des ἐστι hinter κατὰ τὴν ἔννοιαν.

422, 8; vgl. zu meiner Ergänzung p. 423, 2; 425, 14; 427, 18; ferner 422, 20 ff.; 423, 9 ff.; 425, 2 f.; 425, 20; 426, 16. Die eingefügten Worte können hier schwerlich entbehrt werden; an der ersten unter den vielen analogen Stellen wäre solche Kürze am wenigsten wahrscheinlich.

422, 25: Das ὅλος ist zu streichen; denn daraus, daß Gott ein ζῷον ist, kann nur gefolgert werden, daß er 'sieht', nicht, daß er ganz und gar Auge ist, was im Begriff des ζῷον keinesfalls liegt. So bleibt denn auch dieses ὅλος für die Fortsetzung der Argumentation völlig wirkungslos: es wird in ihr einfach ignoriert (cf. V. 27). Ferner stimmt das masculinische ὅλος nicht zu dem neutrischen τὸ θεῖον, das als Subjekt zu verstehen ist. Das ὅλος ist demnach offenbar absichtlich wegen des Xenophanes-Verses eingefügt worden, weil dieses es vorauszusetzen schien [1]). Indessen wird das dichterische οὖλος ὁρᾷ hier, aus Anlaß des Stichworts

[1]) [Besser: ὅλος ist bloßes sprachliches Interpretament zu οὖλος. rh.]

phys. I ὁρᾷ in der Argumentation, fast parenthetisch, lediglich zur Ausschmückung der Darstellung zitiert. Vgl. die Zitate ähnlichen Charakters, z. B. adv. log. I 404; adv. phys. I 26 (Poseidonios) 182 (Karneades-Kleitomachos) 188 (Karn.-Kleit., der auch in 144 vorliegt); adv. astrol. 4; adv. gramm. 286; adv. ethic. 54. 55. 56 (Krantor) 161.

423, 14 und **18**: die für diese Stelle von mir vorgeschlagenen Änderungen muß ich zurücknehmen. Ich glaubte, als Subjekt zu dem *κινεῖται* in V. 14 könne nur gedacht werden *τὸ θεῖον* sc. *ἄπειρον ὄν*. Tatsächlich ist aber die ganze Argumentation von V. 14—22 dem Nachweis gewidmet, daß das *ἄπειρον* als *ἀκίνητον* und *ἄψυχον* gedacht werden müsse. Subjekt ist daher überall *τὸ ἄπειρον* und nicht *τὸ θεῖον*[1]). Das beweist V. 16f. *εἰ ἔστι τι ἄπειρον* und V. 21f. *ὥστε οὐδὲ ἔμψυχόν ἐστι τὸ ἄπειρον*. Den Anfang in V. 13f. muß man so verstehen: ‘*ἄπειρον* kann das *θεῖον* nicht sein, da es sonst *ἀκίνητον* und *ἄψυχον* wäre. Das *ἄπειρον* ist nämlich notwendig *ἀκίνητον* und *ἄψυχον*. Denn wenn das *ἄπειρον* sich bewegte’ usw. Daß der bezeichnete Zwischengedanke nicht ausgesprochen wird, darf an dieser Deutung nicht irre machen, wie es mir geschehen war.

424, 2 ändert Mutschmann das überlieferte *ἔσται* in *ἐστι*. Ich ziehe vor, in V. 3 *τὸ ἀσώματον* zu streichen: ‘das Göttliche ist nicht *ἀσώματον*; denn dann würde es seelen- und empfindungslos sein und nichts bewirken können’; es kommt mir wahrscheinlicher vor, daß dies alles von dem als *ἀσώματον* vorgestellten *θεῖον* ausgesagt wird, als daß damit die Eigenschaften des *ἀσώματον* als solchen, wenn auch ausgewählt in Beziehung auf das vorliegende Problem, beschrieben werden. Auf jeden Fall handelt es sich hier natürlich um den stoischen Begriff des leblosen *ἀσώματον* (cf. p. 521, 3ff.) und nicht etwa um das lebensvolle platonische *ἀσώματον*, das *εἶδος* und *ψυχή* umfaßt. In dieser von dem stoischen Begriffspaar ausgehenden Alternative liegt die Pointe des Arguments: wenn ein *σῶμα*, so *φθαρτόν*; wenn ein *ἀσώματον*, so *ἄψυχον*.

424, 6ff. ist überliefert: *εἴγε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ ζῷόν ἐστιν. εἰ δὲ ζῷόν ἐστιν, πάντως καὶ πανάρετόν ἐστι καὶ εὐδαῖμον· εὐδαιμονία δὲ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι. εἰ δὲ πανάρετός ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς.*

[1]) So auch zu *ἄψυχόν ἐστιν* V. 18. Eine Hinzufügung von *τὸ ἄπειρον* ist aber nicht nötig. Ebensowenig die Änderung in *ἔσται*, welche ich in der falschen Voraussetzung vorschlug, daß auch hier *τὸ θεῖον* Subjekt sei.

In dieser Schlußkette ist höchst anstößig das Glied *εἰ δὲ ζῷόν ἐστιν, πάντως καὶ πανάρετόν ἐστιν καὶ εὐδαῖμον*. Denn daß mit dem Begriff *ζῷον* die Begriffe *πανάρετον* und *εὐδαῖμον* gesetzt seien, ist in keiner Weise verständlich. Um von dem *θεῖον* auf das *πανάρετον* und *εὐδαῖμον* als seine notwendigen Eigenschaften zu kommen, ist aber nicht bloß das *ζῷον* als vermittelnder Begriff völlig ungeeignet, sondern es bedarf dazu überhaupt keines derartigen Mittelbegriffs, denn das *πανάρετον* und das *εὐδαῖμον* sind schon einfach als Wesensmomente des *θεῖον* in dessen *κοινὴ ἔννοια* enthalten, so daß ohne weiteres gesagt werden könnte: *εἴ γε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ πανάρετόν ἐστι καὶ εὐδαῖμον*[1]). Nun bieten aber die überlieferten Textworte noch einen zweiten Anstoß: es befremdet nämlich, daß, nachdem bereits gefolgert ist, das *θεῖον* sei *πανάρετον* und *εὐδαῖμον*, der Satz folgt: *εὐδαιμονία δὲ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι*, welcher so klingt als wolle er überleiten zu einer Folgerung des *πανάρετον* aus dem *εὐδαῖμον*, als einer notwendig mit diesem verknüpften Eigenschaft, und der daher an seiner Stelle im Text völlig deplaziert erscheint, weil in der vorliegenden Argumentation das *πανάρετον* gar nicht erst aus dem *εὐδαῖμον* gewonnen wird, sondern neben ihm, ja sogar vor ihm auftritt[2]). Man muß aber noch weitergehen und fragen: wozu wird überhaupt das *εὐδαῖμον* neben dem *πανάρετον* erwähnt? Denn für die folgende Argumentation hat nur das *πανάρετον* Bedeutung, das *εὐδαῖμον* aber schlechterdings keine. Die Erwähnung des *εὐδαῖμον* hätte also nur Sinn, wenn das *πανάρετον* erst aus

[1]) Allerdings wird das *πανάρετον* als Moment des stoischen Begriffs vom *θεῖον* neben dem *τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ* nicht immer ausdrücklich erwähnt; vgl. Diog. Laert. VII 147 *θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον λογικὸν [ἢ νοερον?] τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ*; Sextus p. 398, 10ff.; 400, 20ff.; 400, 28ff. Erwähnt werden aber die *ἀρεταί* als Begriffsmoment des *θεῖον* p. 412, 2ff. (cf. 411, 22f.). Wahrscheinlich wurde von den Stoikern das *πανάρετον* aus dem *τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ* hergeleitet oder richtiger als wesentlichstes Moment des *εὐδαῖμον* verstauden; cf. p. 120, 10ff. 428, 2. Cic. de nat. deor. I 110. Danach läßt sich erwarten, daß das *πανάρετον*, auch ohne den Umweg über das *εὐδαῖμον*, unmittelbar als wesentliches Begriffsmoment des *θεῖον* auftreten kann. So geschieht es in der ganzen Argumentenreihe, die sich an unsere Stelle (§ 152) anschließt (cf. § 158—177, besonders § 172, und Cic. de nat. deor. III 38).

[2]) Mutschmanns Änderung des *δὲ* in *γὰρ* mildert den Anstoß nur sehr wenig; denn auch das *γὰρ* setzt im Widerspruch zu den Texttatsachen voraus, daß das *πανάρετον* aus dem *εὐδαῖμον* gefolgert ist; nur daß nach dem *γὰρ* diese Folgerung im vorhergehenden stattgefunden hätte, während das *δὲ* sie erst für das Folgende verspricht.

phys. I ihm abgeleitet würde. Daher drängt sich zunächst die Vermutung auf, das *εὐδαῖμον* habe ursprünglich, wie der Satz *εὐδαιμονία δὲ κτλ.* ja anzudeuten scheint, nicht neben dem *πανάρετον* gestanden, sondern ein eigenes Glied in der Schlußkette gebildet. Man müßte dann annehmen, das *καὶ πανάρετόν ἐστι* sei ein Schreibfehler, welcher durch das *καὶ εὐδαῖμον* (am Rande oder auch im Text dahinter) korrigiert werden sollte. So ergäbe sich die Fassung: *εἴγε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, [πάντως καὶ ζῷόν ἐστιν. εἰ δὲ ζῷόν ἐστιν,] πάντως καὶ εὐδαῖμόν ἐστι. εὐδαιμονία δὲ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι. εἰ δὲ πανάρετός ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς.* Aber diese Lösung hat doch mancherlei Bedenkliches; man würde (hinter *ὑποστῆναι*) einen Satz wie *εἰ ἄρα εὐδαῖμόν ἐστι, καὶ πανάρετόν ἐστι* vermissen; anderseits ist es überhaupt nicht sehr wahrscheinlich, daß der Begriff *πανάρετον* in dieser Weise erst aus dem *εὐδαῖμον* gefolgert wird, denn manche Stellen sprechen doch dafür (vgl. oben S. 211 Anm. 1), daß das *πανάρετον* unmittelbar als notwendige Eigenschaft des *θεῖον* angesehen wurde. Auch wäre der einfache Positiv *εὐδαῖμον* neben dem *πανάρετον* recht auffällig, zumal da wir sonst *τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ* und ähnliche superlativische Bezeichnungen finden (vgl. ebendort). Ich möchte deshalb eine andere Erklärung vorschlagen, welche sich auch vor allem dadurch empfiehlt, daß sie das Auftreten zweier unechter Wortreihen so kurz hintereinander begreiflich macht. Das Argument lautete ursprünglich: *εἴγε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ πανάρετόν ἐστιν. εἰ δὲ πανάρετός (?) ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς.* Nun passierte einem Abschreiber unter dem Einfluß der vorhergehenden Argumente (§ 138—144) das Versehen, auch hier beide Male *ζῷον* anstatt *πανάρετον* zu schreiben. So erklärt sich auch am besten das umständliche *πάντως καὶ ζῷόν ἐστιν*, während es sonst bei dieser sich von selbst verstehenden Folgerung einfach *εἰ ἔστι τὸ θεῖον, ζῷόν ἐστιν* heißt (cf. p. 421, 13. 22; 422, 10. 422, 25). Er wurde aber sein Versehen gewahr und schrieb das Richtige dahinter, ließ indessen das Falsche stehen. Jetzt stand also da: *εἴ γε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ ζῷόν ἐστιν· εἰ δὲ ζῷόν ἐστι, πάντως καὶ πανάρετόν ἐστιν. εἰ δὲ πανάρετός ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς.* Hieran nahm ein späterer Leser denselben Anstoß wie wir (nämlich an der sinnlosen Folgerung des *πανάρετον* aus dem Begriff des *ζῷον*) und vermutete, daß an Stelle von *ζῷον* beide Male *εὐδαῖμον* zu setzen sei. Er wollte also geschrieben wissen: *εἴ γε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ εὐδαῖμόν ἐστιν· εἰ δὲ εὐδαῖμόν ἐστι, πάντως καὶ πανάρετόν*

ἐστιν. εἰ δὲ πανάρετός ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς. Er bemerkte deshalb am Rande *καὶ εὐδαῖμον* und fügte, seine Korrektur begründend, hinzu: *εὐδαιμονία δὲ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι.* Diese Randbemerkung drang dann, ihrer Absicht entgegen, einfach in den Text ein, ohne daß etwas anderes dafür gestrichen wurde, und machte so das alte Übel nur noch schlimmer. Demnach hätten wir zu schreiben: *εἴ γε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, [πάντως καὶ ζῷόν ἐστιν· εἰ δὲ ζῷόν ἐστιν,] πάντως καὶ πανάρετόν ἐστι [καὶ εὐδαῖμον· εὐδαιμονία δὲ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι]. εἰ δὲ πανάρετός ἐστι, καὶ πάσας ἔχει τὰς ἀρετάς.*

426, 16 wird meine Annahme einer Lücke (. . . . *καὶ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἔσται δεκτικός· ⟨εἰ δὲ ταύτης ἐστὶ δεκτικὸς⟩ ὁ θεός, καὶ φθαρτός ἐστιν*) schon durch das Nebeneinander von *ἔσται* und *ἐστιν* in demselben Satz nahegelegt. Auch ist zu erwarten, daß das *φθαρτός*, wie an allen analogen Stellen (cf. p. 422, 7. 20. 423, 9. 425, 2. 13. 427, 2), so auch hier ein besonderes Glied der Schlußkette bildet und nicht mit dem vorhergehenden zusammengefaßt wird.

426, 18 f. dürfte nach Analogie von p. 425, 5. 15 f. 23 zu lesen sein: *εἴπερ τε πανάρετόν ἐστι τὸ θεῖον, καὶ τὴν φρόνησιν ἔχει. ⟨εἰ δὲ τὴν φρόνησιν ἔχει⟩, ἔχει καὶ τὴν εὐβουλίαν κτλ.*

426, 31: die Worte *ἐν συνθροήσει τινὶ καὶ κινήματι γενήσεται* können nur von der inneren Erschütterung[1]), durch die Furcht von dem von außen drohenden Übel, nicht von dem letzteren und seiner Wirkung selbst, verstanden werden. Man beachte, wie im folgenden von dem *κίνημα τοιοῦτον* zunächst auf die *ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολή* und dann erst von dieser auf das *φθαρτός* geschlossen wird (cf. p. 422, 30. 426, 14). Dies wäre unmöglich, wenn jene Worte von der erwarteten unmittelbar zerstörenden Wirkung der *φθαρτικά* zu verstehen wären; denn dann wäre die *συνθρόησις* und das *κίνημα* schon selber der Anfang der *φθορά*[2]). Gerade zu dieser Deutung nötigt aber das überlieferte *ἐξ ὧν — γενήσεται*; denn in einem solchen Relativsatz könnte nur das, was der Gott, von den *φθαρτικά*, wenn sie ihn erreichten, äußerlich erleiden würde, bezeichnet sein, nicht was er durch die Furcht vor ihnen

---

1) [Die Funktion des Praeverbs in *συνθρόησις* wie bei den termini *συναίσθησις συντήρησις*. rh.]

2) Für die hier zugrunde liegende Anschauung vgl. z. B. Plotin I 1, 2 p. 40, 3 ff. Volkm. bes. V. 6 ff. *τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτον ἄδεκτον ὂν παντὸς τοῦ ἔξω; ἐκεῖνο τοίνυν φοβείσθω, ὃ δύναται παθεῖν;* Ferner VI 8, 2 p. 145, 29 ff. Volkm. ibid. p. 147, 28. 152, 26 ff.

phys. I innerlich erfährt. Mithin widerspricht der überlieferte Text in der bedenklichsten Weise sich selbst. Zu vermuten ist, daß jedenfalls das κατὰ προσδοκίαν κτλ. mit dem ἐν συνθροήσει τινὶ καὶ κινήματι γενήσεται unmittelbar zusammengehört. Dementsprechend übersetzt schon Hervet: '. . . . omnino ex exspectatione eorum quae ei possunt afferre interitum motibus ac perturbationibus afficietur'. Er läßt also das ἐξ ὧν und das καὶ φοβοῖτο ganz weg. Eine evidente Heilung finde ich nicht, doch kann an dem Anstoß m. E. kein Zweifel sein. Vielleicht ist ἐξ ὧν vor κἂν φοβοῖτο zu transponieren oder etwa τούτων τῶν ἔξωθεν statt τούτων ἐξ ὧν zu schreiben, doch würde bei dieser letzteren Fassung (und ebenso auch, wenn man das ἐξ ὧν streicht) anstatt des κἂν φοβοῖτο ein κἂν φοβοῖτο⟨δὲ⟩ oder καὶ φοβοῖτο⟨δ' ἂν⟩ notwendig [1].

427, 2 ist vielleicht zu lesen: διὰ δὲ τοῦτο καὶ φθαρτός· ⟨ὁ δέ γε θεὸς οὐ φθαρτός⟩. ᾧ ἀκολουθεῖ τὸ μηδ' ὅλως αὐτὸν ὑπάρχειν. Vgl. zu p. 422, 8. Insbesondere scheint mir das μηδ' ὅλως den ergänzten Zwischensatz vorauszusetzen.

427, 14 ff.: Bei der bisherigen Schreib- und Interpunktionsweise muß man die § 171—173 für ein bzw. zwei [2]) selbständige Argumente für die Nichtexistenz der Götter halten, die sich an die vorhergehenden anreihen. Genaue Betrachtung zeigt aber zunächst, daß die Argumentation in p. 427, 4 gar nicht neu von vorn anfängt, sondern nur den Gedankengang von p. 426, 21 ff., d. h. also von einem Teile des vorigen Arguments, variiert. Die Herausgeber sollten daher nicht durch den Absatz in p. 427, 3/4 die enge Zusammengehörigkeit dieser Partie mit dem Vorhergehenden verdecken. Entscheidend ist die Erkenntnis dieses Zusammenhangs für die Beurteilung des καὶ ἄλλως in V. 14, welches auf den ersten Blick nur als Anfang einer neuen Argumentation verstanden werden kann, die der von V. 4—14, bzw. der von p. 426, 18 ff. parallel läuft. Die Worte V. 13/14 μὴ ἔχων δὲ θεὸς ἀρετὴν ἀνύπαρκτός ἐστιν verstärken diesen Anschein: sie stellen sich dar als Konklusion, denn mit der Behauptung der Nichtwirklichkeit Gottes scheint das Beweisziel dieses wie aller

[1]) [Ich möchte vermuten ταῦτ' ἂν (statt τούτων) ἐξ ὧν . . . γενήσεται, καὶ (so die Hss.) φοβοῖτο. Das schrittweise Schlußverfahren geht vom βουλεύεσθαι zum ἄδηλον zur προσδοκία zur συνθρόησις zum φόβος; der φόβος enthält erst die ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολή (427, 1), deswegen die Hervorhebung durch καί; der Schritt von der προσδοκία φθαρτικῶν (d. h. κακοῦ) zum φόβος wird durch den Relativsatz ausgedrückt. rh.].

[2]) Siehe das καὶ ἄλλως in V. 14.

vorhergehenden und folgenden Argumente erreicht zu sein (cf. p. 427, 30 f. [1])). Trotzdem ist aber in Wahrheit die Argumentation von V. 4 ff. mit diesem Satz noch nicht zu Ende; vielmehr enthält V. 16—19 ihre Fortsetzung. Man erkennt dies mit Sicherheit durch die Vergleichung von p. 427, 4 ff. mit 426, 21 ff. In p. 426, 18 ff. wurde die Nichtexistenz des Gottes aus dem Satz entwickelt, daß es für den Gott ein ἄδηλον gebe, nachdem vorher Bedenken gegen diesen Satz abgewiesen worden waren. Daraus ergibt sich, daß die Parallelargumentation von p. 427, 4 ff. nicht mit V. 14 abschließen kann; denn dann würde hier die Nichtexistenz des Gottes, gerade umgekehrt wie dort, aus der Voraussetzung hergeleitet, daß es für den Gott kein ἄδηλον gebe. Dies ist natürlich unmöglich, und so zeigt sich, daß V. 4—14, anstatt bereits die Argumentation zu Ende zu führen, vielmehr nur, parallel mit p. 426, 21–26, den Gedanken, daß es für den Gott kein ἄδηλον gibt, widerlegt, während erst V. 16—19 auf Grund des dadurch bestätigten entgegengesetzten Satzes den Abschluß bringt. Es geschieht durch bloße Rückverweisung auf die frühere Ausführung (p. 426, 26—427, 3); dadurch wird deutlich, daß der ganze Abschnitt § 171—173 nur die Bedeutung hat, das vorige Argument durch jene Parallelausführung zu p. 426, 21–26 zu variieren.

Hiermit haben wir gezeigt, daß V. 4—14 auf jeden Fall V. 16—19 als seine Fortsetzung verlangt. Wenden wir uns jetzt der Frage zu, wie V. 14—16 zu beurteilen ist, so müssen wir zu-

[1]) Das Argument von § 174 f. fällt völlig aus der Analogie der Argumentenreihe, in der es steht (§ 152—177), heraus. Denn in dieser werden überall aus dem Satz, der Gott habe alle Tugenden, ungereimte Konsequenzen entwickelt, die dem Begriff des Gottes widersprechen, so daß seine Nichtexistenz bewiesen ist. Hier dagegen wird teils vorausgesetzt, teils noch begründet, daß der Gott keine Tugenden hat, und dann daraus, weil es seinem Begriff widerspreche, seine Nichtexistenz gefolgert. Diese Verschiebung des Gedankenganges ist an und für sich nur eine nicht weiter auffällige Variation. Verwunderlich ist aber, daß von dem Satz, der Gott habe keine φρόνησις, ausgegangen wird, als sei dies vorher schon bewiesen worden (p. 427, 20). Es ist aber, genau genommen, weder § 162 ff. noch § 167 ff. bewiesen worden; höchstens könnte die ganze Argumentation von § 162—173 in gewisser Weise als indirekter Beweis dafür angesehen werden, sofern darin aus der Annahme, der Gott habe φρόνησις, die absurde Konsequenz der Vergänglichkeit Gottes entwickelt wird. Wahrscheinlich gibt Sextus seine Quelle (Karneades-Kleitomachos) an dieser Stelle (V. 20) ungenau wieder. Der zweite parallele Ausgangspunkt des Arguments in V. 23 ff. unterliegt solchen Bedenken nicht. Daß es für den Gott nichts gebe, was sein Begehren erregt, folgt einfach aus dem Gottesbegriff. Diese Ausführung beruht auf demselben Gedanken wie p. 424, 12 ff., nur daß hier die Schlußfolgerung in eine andere Form gebracht ist.

phys. I nächst feststellen, daß, wenn man diese Zeilen wegdenkt, in dem in sich abgeschlossenen Gedankengang von V. 4—19 schlechterdings nichts vermißt oder irgend eine Störung empfunden würde. Kehren wir aber anderseits versuchsweise zu der durch das καὶ ἄλλως zunächst indizierten Auffassung zurück, daß mit diesen Worten ein neues Argument anfängt, welches der Argumentation von V. 4 ff. bzw. p. 426, 15 ff. parallel wäre, so zeigt sich, daß V. 14—19 als ein für sich stehendes Argument unmöglich ist. Denn in diesem Falle würden die Begriffe τέχνη und ἄδηλον in V. 16 f. völlig beziehungslos zum ersten Teil des Argumentes auftreten. Unter diesen Umständen bleibt nur die Auffassung übrig, daß V. 14—16 im Sinne des Autors eine Variation zu einem Teilstück der gesamten Argumentation darstellt, die mit dem einleitenden καὶ ἄλλως parenthetisch eingeschoben wäre (vgl. etwa p. 427, 23 ff.). Als das Teilstück, welches in V. 14—16 variiert würde, könnte nur der eine unmittelbar vorhergehende Satz μὴ ἔχων δὲ θεὸς ἀρετὴν ἀνύπαρκτός ἐστιν in Betracht kommen. Und in der Tat ergibt sich, wenn man die Probe macht und das λογικὸς ὢν ὁ θεὸς — κακίαν (V. 16) an Stelle jenes Satzes in die Argumentation einsetzt, ein durchaus möglicher Gedankengang ohne eigentlichen logischen Anstoß: der Satz, daß der Gott keine Tugend habe, würde anstatt durch die Folgerung, daß er dann ἀνύπαρκτος sei, vielmehr durch die Folgerung, daß er dann die κακία haben müsse, als unrichtig erwiesen (cf. p. 428, 2 f.). An beides könnte sich das ἔχει ἄρα τέχνην ὁ θεός logisch tadellos anschließen, indem in beiden Fällen der Zwischengedanke, daß der Gott also doch Tugend habe, übergangen würde. Allerdings erträgt man das Unausgesprochenbleiben dieses Zwischengedankens nach der längeren Fassung der Variation weniger leicht als nach jenem kurzen Satz, doch fiele dieser kleine Anstoß ohne weiteres weg, wenn man sich V. 14—16 als Parenthese in runde Klammern eingeschlossen denkt. — Aber trotz der logischen Unanfechtbarkeit dieser Erklärung möchte ich V. 14—16 doch lieber für ein interpoliertes Glossem als für eine vom Autor selbst stammende Parenthese halten. Vergleicht man nämlich das Stück mit § 156 (cf. auch § 176 f.), so läßt sich die Vermutung kaum abweisen, daß es die aus diesem Paragraphen geschöpfte Flickarbeit eines Dilettanten ist. Das zweimalige τὴν ἀντίθετον ἔχει κακίαν fällt schon an und für sich auf als ein seltsam ungeschickter Ausdruck für den Gedanken, um den es sich handelt, nämlich, daß der Gott, wenn er keine Tugend habe, deren Gegenteil, die Schlechtigkeit, haben müsse. Die Vergleichung von § 156 aber

zeigt, daß dieser Ausdruck von dorther stammt, wo er jedoch in einem andern Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung hat, und zwar eine solche, der er völlig gemäß ist; denn dort heißt es p. 424, 25 ff.: εἰ δὲ ταύτας οὐκ ἔχει τὰς ἀρετάς, ἐπεὶ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας οὐδέν ἐστι, τὰς ἀντιθέτους ταῖσδε ταῖς ἀρεταῖς ἕξει κακίας ὥσπερ τὴν μαλακίαν καὶ τὴν ἀκρασίαν. Ebenso ungeschickt und abweichend von der üblichen Ausdrucksweise ist das εἰ μὴ ἔχει τὴν ἀρετὴν (p. 427, 14 f.): sonst fehlt bei dieser Wendung stets der Artikel (cf. V. 13; p. 428, 1 ff.; auch p. 427, 5. 16). Endlich ist auch das λογικὸς ὢν ὁ θεὸς recht seltsam; wahrscheinlich soll es besagen[1]), daß die Alternative 'ἀρετὴ oder κακία' selbstverständlich nur bei einem λογικὸν ζῷον Sinn habe; aber in Wirklichkeit versteht sich dies keineswegs von selbst, denn auch bei den ἄλογα ζῷα kann sehr wohl von ἀρετὴ und κακία die Rede sein (cf. p. 428, 4 ff.). Auf jeden Fall aber wäre der für diesen Gedanken gewählte Ausdruck unklar und wenig schulgerecht. Diese Indizien sind m. E. ein entscheidender Beweis der Unechtheit. Aber, auch abgesehen von ihnen, ist die Echtheit dieser Zeilen schon wegen ihres nichtssagenden Inhalts wenig glaublich. Daß der Gott ohne Tugend nicht denkbar ist, wird überall als selbstverständlich vorausgesetzt. Wozu also noch die Variation, daß der tugendlose Gott die κακία an sich tragen müsse?[2]) Schon der vorhergehende Satz beruht ja ganz und gar auf dieser Überlegung. Eben darum werden die Worte als Glossem viel leichter verständlich. Denn der Glossator wollte mit ihnen schwerlich eine Variation zu V. 13 f., sondern eher eine Begründung und Explikation dazu liefern. Dann hätte erst derjenige, der das Glossem in den Text einfügte, ihm durch das καὶ ἄλλως den Charakter der Variation gegeben.

428, 7: mein Vorschlag ἔστι ⟨τι⟩ κρεῖττον bezieht sich nicht, wie Mutschmanns Apparat angibt, auf V. 5, sondern auf V. 7. — In V. 3 hieß es: wenn der Gott Tugend hat, so gibt es etwas Besseres als den Gott. In V. 4—7 wurde dieser Satz dahin erläutert: wenn der Gott Tugend habe, so sei eben seine Tugend

[1]) Oder soll es bedeuten: einem Vernunftwesen sei die moralische Neutralität unmöglich? Der Gedanke würde eher kantisch als antik anmuten und wäre jedenfalls in solcher Kürze unwahrscheinlich. — Vielleicht ist das λογικὸς korrupt; denn was man als das Natürlichste erwartet, ist eine mit dem üblichen εἰ ἔστι θεός gleichbedeutende Wendung.

[2]) Derartige Variationen kurzer Gedankenglieder s. z. B. p. 18, 4—7; p. 144, 25—27; p. 153, 12—16; doch sind die beiden letzten wahrscheinlich ebenfalls unecht.

phys. I besser als der Gott selbst. Nachdem hiermit die Erklärung gegeben ist, wird jetzt mit dem nunmehr feststehenden allgemeinen Satz von V. 3 weiter operiert. Läse man aber mit der Überlieferung εἰ δέ ἐστι κρείττων τοῦ θεοῦ, so wäre als Subjekt die Tugend zu verstehen und die Argumentation verlöre erheblich an Schärfe und Klarheit des Aufbaus.

430, 1 lese ich ἐπ' ἴσης γὰρ ἐκείνῃ καὶ αὕτη δεδόξασται εἶναι θεά[1] · ⟨εἰ δὲ θεά⟩ ἡ Ἐνοδία, καὶ ἡ Προθυριδία καὶ ⟨ἡ⟩ Ἐπιμύλιος καὶ ⟨ἡ⟩ Ἐπικλιβάνιος. Im überlieferten Text müßte ἡ Ἐνοδία — Ἐπικλιβάνιος als nachträgliche Apposition zu αὕτη verstanden werden. Da aber nach dem vorhergehenden Satz unter αὕτη nur die Ἐνοδία zu denken ist, so ist, auch abgesehen von dem stilistischen Anstoß, unwahrscheinlich, daß hier noch ohne weiteres mehrere Abarten der Artemis hinzutreten. Bei einer Ergänzung hingegen bilden sie ein zweites Glied des Kettenschlusses, und in der Tat würde dieser aus der Analogie der ihn umgebenden Soriten herausfallen, wenn er nur ein einziges Glied enthielte. — Da die Ἐπιμύλιος und die Ἐπικλιβάνιος mit der Προθυριδία nicht zusammenfallen — es sollen vielmehr außer dieser noch zwei andere hinzugefügt werden, — so scheint mir die zweimalige Einsetzung des Artikels notwendig[2]).

430, 9 finde ich das γὰρ nicht mit Bekker und Mutschmann verwerflich; es wirkt zwar wegen des folgenden εἰμὶ γὰρ φόβος nicht eben wohlklingend, ist aber doch unentbehrlich, wenn anders eine stilistische Verknüpfung der Verse mit dem Vorhergehenden beabsichtigt wird. Auch p. 422, 26 und p. 279, 3 werden in analoger Weise Verse mit einem den Rhythmus unterbrechenden γὰρ eingeführt. Unbedingt notwendig ist allerdings eine solche stilistische Verbindung zitierter Verse mit dem Kontext nicht; man vgl. adv. phys. I 182; adv. ethn. 54. 55. 56; adv. astrol. 4; adv. gramm. 286 (s. oben zu p. 422, 25).

431, 9 folgt Mutschmann mit Recht der Lesart von N (κοινῶς ἄπορός ἐστι τῷ), doch scheint er sie nicht richtig zu

[1]) Vgl. p. 430, 6: ὁμοίως ἀφωσίωται τῷ Ἔρωτι καὶ ὁ Ἔλεος · παρὰ Ἀθηναίοις γοῦν Ἐλέου βωμοί τινές εἰσιν; Cic. de nat. deor. III 18, 45: *At hi quidem coluntur aeque atque illi, apud quosdam etiam multo magis.* In demselben Sinn gründet sich wohl auch das δεδόξασται εἶναι θεά auf die Tatsache gleichmäßiger kultischer Verehrung.

[2]) [Indessen ist in solchen mehrgliedrigen Aufzählungen die Nichtsetzung des Artikels in den späteren Gliedern ohne besondere Sinnnuance möglich; Kühner-Gerth II 1 S. 611 f. ist hier zu ergänzen, vgl. Krüger zu Thukyd. 2, 72, 4 und besonders Hug-Schöne zu Plato Symp. 207 d Ende. rh.]

deuten, denn das κοινῶς τῷ ist dem ὁμοίως τῷ von p. 430, 6 höchstens in der Form der Konstruktion, nicht aber dem Sinne nach vergleichbar. Denn es bedeutet nicht wie das ὁμοίως τῷ 'ebenso wie', 'in gleicher Weise wie'[1]), sondern 'zusammen, zugleich mit'. Im vorhergehenden hat Sextus die aktiven Prinzipien für sich allein behandelt (freilich nicht als solche, nach dem abstrakten Begriff, sondern εἰδικώτερον, durch Besprechung des Götterproblems), jetzt will er zu einer Erörterung übergehen, die zugleich mit dem αἴτιον auch die πάσχουσα ὕλη als problematisch erweist. Man vergleiche die Ankündigung in § 12 und später § 258 und § 267. Das κοινῶς unserer Stelle hat denselben Sinn wie das κοινότερον in § 258 und das κοινῇ μετὰ τοῦ πάσχοντος in § 267 (cf. auch p. 461, 19 und p. 708, 30). Daß der Begriff πάσχον tatsächlich erst von 258 ab gemeinsam mit dem αἴτιον zum Gegenstand der Erörterung gemacht wird (vgl. darüber § 267), wenn er auch vorher schon öfter bei der Behandlung des αἴτιον erwähnt wird — das darf an dieser Interpretation nicht irre machen, denn solche Verbindungssätze wie der hier vorliegende lassen sehr oft eine genaue Rücksicht auf die tatsächliche Gestaltung eines der beiden Teile, die sie verbinden sollen, vermissen, weil sie in Wirklichkeit nur mit dem einen Teil zusammengehören. Die einzelnen Partien sind eben für sich hergestellt (cf. zu p. 247, 32 ff., p. 361, 6; p. 608, 17 ff. und p. 700, 30 ff.). Außer diesem Gedanken, daß jetzt von der isolierten Behandlung der aktiven Prinzipien zur gemeinsamen der aktiven und passiven überzugehen ist, wirkt aber doch noch ein anderer Gesichtspunkt in den Satz hinein, der sich in dem σκεπτικώτερον ausdrückt, zu welchem aus dem δογματικῶς εἰρημένοις ein Gegensatz herauszuhören ist; denn Sextus empfindet seine eigene bisher geübte Behandlungsweise als οἷον δογματικῶς (cf. § 12). Der dogmatische Begriff der Götter verhält sich zu dem des αἴτιον wie die species zum genus; wenn man den Begriff des αἴτιον widerlegt, so ist damit eo ipso auch der Begriff der Götter aufgehoben. Es ist nur die Methode der pyrrhoneischen Skepsis im Unterschied von der der Akademie, daß sie, anstatt wie diese auf die bestimmten Gestaltungen der gegnerischen Lehre im einzelnen einzugehen, nur die allgemeinsten Hauptbegriffe eines Systems oder einer Theorie, von denen alle Einzelheiten abhängig sind, zum Gegenstand der Polemik macht; vgl. adv. phys. I 1–3; adv. gramm. 39 f.; adv. geom. 18; adv. astrol. 49; adv. music. 4—6. 38. So will Sextus

[1]) Diese Deutung des κοινῶς τῷ ist schon rein sprachlich unmöglich.

auch hier, nachdem er sich im vorhergehenden auf den dogmatischen Spezialbegriff der Götter eingelassen und sowohl die dogmatischen Beweise für das Dasein der Götter wie die Gegenbeweise des Karneades vorgetragen hat, jetzt der mehr abstrakt-wissenschaftlichen radikalen pyrrhoneischen Art gemäß (zu dem σκεπτικώτερον vgl. das ἀπορητικώτερον p. 393, 20 f. 749, 6) die Erörterung auf die prinzipiellen Begriffe des αἴτιον und πάσχον nach ihrer wesensgemäßen Zusammengehörigkeit konzentrieren. (Doch wäre es falsch, das κοινῶς etwa auf diesen Übergang vom Speziellen zum Generellen zu beziehen. Es hat vielmehr die oben festgelegte Bedeutung.)

434, 7 ist wahrscheinlich nach Analogie von p. 348, 11 (s. Apparat); p. 386, 23; 387, 1. 12; 418, 24; 422, 10; 424, 1. 6 εἴπερ δὲ oder εἴπερ δὲ τὸ statt εἴπερ τε zu lesen. Allerdings pflegt ein neues Argument, wenn es wie hier ohne weitere Einleitungsformel auftritt, mit τε und nicht mit δὲ an das vorige angereiht zu werden; vgl. z. B. p. 347, 30 συνωμολόγηταί τε, dagegen p. 347, 9 f. λεκτέον δὲ κἀκεῖνο; p. 346, 3 προσθετέον δὲ τούτοις (vgl. Bekker zu p. 603, 4, wo er mit Recht τε für δὲ einsetzt). Allein die vorliegende Stelle fällt unter einen andern Typus, der dadurch charakterisiert ist, daß das vorhergehende Argument mit dem zu beweisenden Satz schließt (hier V. 7 οὐχ ὑπάρξει δὲ), während das neue unmittelbar darauf wieder mit der Annahme des Gegenteils anhebt (hier: εἴπερ τε αἴτιον ἔστιν). In diesem Falle ist δὲ ohne Zweifel natürlicher als τε und, wie die oben genannten Stellen zeigen, tatsächlich gebräuchlich.

434, 12 hat das μήτε πεῖσιν viele Kritiker zu Konjekturen herausgefordert. Kayser vermutet μήτε ἀφαίρεσιν (cf. adv. phys. I § 280—320), Vollgraff (Mnemosyne 43, 1915, S. 319) μήτε πλέσιν, wofür er sich auf Aristot. rhet. I 5, 9 p. 1361 b 16 f. beruft (denn diese Stelle sei dem Sextus, wie adv. phys. II 83 und Hyp. III 68 zeige, bekannt gewesen); Nebe endlich (Berlin. Philol. Wochenschr. 1915 Sp. 8) schlägt unter Verweisung auf p. 484, 8 ff. (vgl. jedoch auch p. 123, 8–12) vor: μήτε ⟨αὔξησιν μήτε⟩ μείωσιν. Indessen ist πεῖσιν an sich ohne Anstoß, es fehlt nur neben der πεῖσις deren Gegensatz, die ποίησις. Zu schreiben wäre also: μήτε ⟨ποίησιν μήτε⟩ πεῖσιν. Von γένεσις und φθορά handelt Sextus adv. phys. II § 310 ff., von der κίνησις ibid. § 37 ff.; der τόπος über ποίησις und πεῖσις ist adv. phys. I 195–329 (cf. § 11 und 12, § 194 und die Rückverweisungen in § 366 und besonders in adv. phys. II § 17), wo allerdings der Begriff des πάσχον neben dem

ποιοῦν erst von § 237 ab erscheint (cf. § 258 und 267). Sextus wird also, was ποίησις und πεῖσις anbetrifft, hier auf § 237—329 verweisen wollen. Für die Ausdrucksweise vgl. Plotin III 1, 4 p. 219, 12 Volkm. ποίησίν τε καὶ πεῖσιν (ibid. 220, 3 τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν; Sextus p. 242, 22 ff.; p. 243, 7, wo πεῖσις und ἐνέργεια als Gegensätze erscheinen).

434, 18 ist vielleicht das ἀσώματον σώματος hinter οὔτε ἐναλλὰξ zu streichen; cf. p. 435, 3. 23; 437, 13; desgleichen p. 4, 24; 9, 28; 443, 5; 444, 8; 591, 32 (s. Apparat) p. 721, 13 f.

436, 12 dürfte hinter τὰ δ' αὐτὰ etwa λεκτέον oder etwas Ähnliches ausgefallen sein.

437, 23 f. sind durch Unachtsamkeit eines Abschreibers die beiden Satzglieder in verkehrte Reihenfolge geraten. Denn das sachlich Geforderte ist doch wohl folgende Fassung: τί οὖν μᾶλλον διὰ τὸν τροχηλάτην καὶ (?) ὁ τροχὸς κινεῖται ἢ ἀνάπαλιν διὰ τὸν τροχὸν ὁ τροχηλάτης; (cf. p. 437, 29 f. und 31 f.). In Wahrheit bewegt sich das Rad, weil der τροχηλάτης sich bewegt. Nur skeptische 'Sophistik' stellt daneben die Möglichkeit, daß es sich ebenso gut umgekehrt verhalten könne. Diese künstliche Gleichsetzung beider Möglichkeiten soll die Frage τί οὖν μᾶλλον zum Ausdruck bringen; dann liegt aber ihre Pointe, wenigstens in diesem Fall, ganz in der entsprechenden Reihenfolge ihrer beiden Glieder. Das Evidente und Tatsächlich-Richtige muß voranstehen, das ihm künstlich gleichgestellte Falsche die zweite Stelle einnehmen. Denn das eben ist ja der Sinn dieser Ausdrucksweise, daß der Skeptiker, nachdem er seine Argumente vorgetragen hat, fragt, welchen Vorzug hiernach das Evidente und allgemein Angenommene noch vor dem paradoxen Gegenteil voraus habe (vgl. über die φωνὴ 'οὐ μᾶλλον' Hyp. I 188 ff.). Demgemäß findet sich bei Sextus, soviel ich sehe, stets die dem logischen Zusammenhang entsprechende richtige Reihenfolge bei dem οὐ μᾶλλον (cf. z. B. p. 85, 18; 439, 26. 30; 441, 28 f.; 442, 11 f.; 485, 18; 486, 4; 513, 21; 527, 22). Das οὐ μᾶλλον nimmt allerdings in der gewöhnlichen Sprache durch Abschleifung vielfach die Bedeutung 'ebenso gut wie' an [1]), analog dem lateinischen *nihilo magis quam* [2]). Doch glaube ich nicht, daß dadurch die Überlieferung unserer Stelle gerechtfertigt werden kann, nicht nur weil tatsächlich Analogien für diese Gebrauchsweise bei Sextus zu fehlen scheinen, sondern vor allem, weil dieses οὐ μᾶλλον

---

[1]) Vgl. die entsprechenden Nachweise Jaegers für Aristoteles Hermes 52, 1917, p. 486 ff.

[2]) Vgl. Plasberg zu Ciceros Lucullus § 58.

phys. I von den Skeptikern als ein typisches Symbol ihrer Denkweise empfunden wurde, was sie wenigstens überall dort, wo sie es in diesem Sinne verwendeten, naturgemäß von jener Abschleifung zurückhalten mußte [1]).

441, 8 ist πάσαις überliefert; so las auch Fabricius, bei Bekker findet sich πάσας, ohne daß dies als Textänderung kenntlich gemacht würde. Auch Mutschmann setzt πάσας in den Text. Ich finde indessen πάσαις (als dat. instr.) richtiger; denn ἐνεργεῖν und φλέγειν usw. haben doch wohl dasselbe Subjekt; zu dem πάντα φλέγειν usw. kann aber nur τὸν ἥλιον und nicht πάσας als Subjekt verstanden werden. Vielleicht ist das πάσας bei Bekker gar keine Konjektur, sondern nur ein Druckfehler.

443, 13 f. wahrscheinlich κατὰ μὲν τὴν ⟨ὡς⟩ πρὸς τὸ ὅλον σχέσιν; cf. p. 130, 11; 458, 11; 460, 22. 23.

443, 29 schlage ich vor εἰ τὸ ὅλον τοῦ μέρους ἅπτεται, ἔσται ⟨τι⟩ ἑαυτοῦ μικρότερον καὶ πάλιν ἑαυτοῦ μεῖζον, bzw. ἔσται ⟨τὸ αὐτὸ⟩ ἑαυτοῦ oder ἔσται ⟨τι αὐτὸ⟩ ἑαυτοῦ; vgl. p. 144, 31; 137, 16; 274, 22 f.; 387, 1. 3 f. 12 f.; 445, 26; 542, 4 ff. Schiebt man dieses τι bzw. τὸ αὐτὸ nicht ein, so ist τὸ ὅλον

[1]) Fabricius sieht den Kniff dieses skeptischen Arguments in einer Zweideutigkeit des διὰ, welches nicht bloß von der causa efficiens, sondern auch von der Zweckursache verstanden werden könne. In diesem letzteren Sinn bewege sich auch der τροχηλάτης διὰ τὸν τροχόν, nämlich um des Rades willen. Ich glaube nicht, daß dieser Hinweis auf einen möglichen Doppelsinn des διὰ den Gedanken des Autors trifft. Denn die Pointe des Arguments liegt doch gerade in der angeblichen Gleichartigkeit (δι' ἀπαραλλαξίαν p. 437, 16) von Ursache und Wirkung: die Bewegung des τροχηλάτης und die Bewegung des τροχός sind gleichzeitig vorhanden; man hält gewöhnlich erstere für die Ursache, letztere für die Wirkung; da aber beide als Bewegungen völlig 'gleichartig' sind, so soll die umgekehrte Auffassung das gleiche Recht haben. Es ist klar, daß der Sinn dieses Arguments, mag es übrigens noch so wenig stichhaltig sein, zerstört wird, wenn man den Gedanken hineinbringt, daß die Bewegung des τροχὸς das Motiv für die Bewegung des τροχηλάτης und insofern deren Ursache sei. Denn damit würden doch wohl zwei Beziehungen, die so ungleichartig wie möglich sind, einander gleichgestellt. Ebenso wie das Beispiel vom Rade und Treiber ist auch das vom στῦλος und ἐπιστύλιον zu verstehen. Eine Schwierigkeit bietet aber hier der Satz p. 438, 1 f. τοῦ ἑτέρου γοῦν ἀρθέντος καὶ τὸ ἕτερον καταφέρεται. Denn mit der Säule stürzt zwar das ἐπιστύλιον; aber inwiefern stürzt mit dem ἐπιστύλιον die Säule? Verfehlt scheint mir wieder die Anmerkung des Fabricius zu dieser Stelle; denn, anstatt die bezeichnete Unklarheit zu beseitigen, erklärt er vielmehr das völlig Klare, nämlich inwiefern das ἐπιστύλιον διὰ τὸν στῦλον ruhe, indem er auch hier völlig überflüssiger- und verkehrterweise das διὰ auf die Kausalität des Motivs bezieht.

als Subjekt zu ἔσται zu verstehen, es paßt aber nur zu ἑαυτοῦ μικρότερον, nicht zu καὶ πάλιν ἑαυτοῦ μεῖζον, wobei vielmehr an das μέρος gedacht wird. So geht es aus der folgenden näheren Begründung deutlich hervor (cf. V. 31 ff. und V. 33 ff.). Dagegen paßt τι oder τὸ αὐτὸ als gemeinsames Subjekt zu beiden Aussagen; auch wird die Ungereimtheit der Konsequenz stärker hervorgehoben, wenn sie zunächst allgemein, ohne Beziehung auf ein spezielles Subjekt bezeichnet wird.

445, 22: zu meinem Vorschlag τὸ ὂν ⟨ὅτε ὂν⟩ ἐστι καὶ λευκόν vgl. p. 445, 14. 26. 28. Daß das τότε sich auf ein vorhergehendes ὅτε bezieht, zeigt die Analogie von p. 445, 31. Bei den Lesungen Bekkers und Mutschmanns müßte sich das τότε auf das folgende ὅτε beziehen, so daß der Nachsatz erst mit μέλαν ἔσται einsetzte. Allein dadurch wird der Nachsatz sinnlos; denn er soll doch besagen, daß das ὂν zugleich weiß und schwarz sein, also das Entgegengesetzte an sich tragen würde. So beweist auch die Notwendigkeit, den Nachsatz mit ὅτε λευκόν ἐστιν zu beginnen, daß vor dem τότε ein ὅτε ausgefallen ist.

454, 9 ist in den Worten περὶ τῆς ἀπὸ τῶν μετρητῶν ἀφαιρέσεως höchstwahrscheinlich ἐπὶ anstatt ἀπὸ zu lesen. Mit § 320 kehrt Sextus nach der Veranschaulichung des Problems mittelst der Zahlen (§ 312—319) zu dessen früherer Formulierung zurück (cf. § 309). Das ἐπὶ τῶν μετρητῶν in p. 454, 9 steht also dem ἐπὶ ἀριθμοῦ in p. 452, 24 gegenüber. Man vergleiche auch die analoge Stelle p. 721, 10 [1]). — Die Verderbnis in ἀπὸ erklärt sich leicht durch die beiden folgenden ἀπὸ (V. 10 f.).

454, 21 ist vielleicht nach den Parallelstellen p. 637, 18 und p. 143, 23 (cf. auch p. 455, 23) zu schreiben ζητῶ [ἐν] τίνι ποτὲ γέγονεν κτλ.

454, 31 schreibt Rüstow mit Berufung auf die dem Sinne nach ähnliche Stelle p. 455, 30 f.: πῶς παντὶ προστιθέμενος ⟨τῶν κατὰ μέρος παλαιστῶν⟩ οὐ παρισάζεται αὐτῷ κτλ. Allein diese Ergänzung wäre nur möglich, wenn es anstatt παντὶ etwa ἑκάστῳ hieße und wird überdies schon durch das folgende αὐτῷ ausgeschlossen. Es genügt wohl, nach Analogie von p. 637, 28 πῶς ⟨τῷ⟩ παντὶ zu schreiben.

457, 25 f.: die Worte καὶ τοῦ ὅλου κατὰ τὴν ἐκ τῶν μερῶν συμπλήρωσιν νοουμένου müßten als Zusammenfassung der vorhergehenden Darlegung der verschiedenen Ansichten über den Begriff

[1]) Die Parallelstelle zu p. 721, 10 ist p. 449, 19.

phys. I des ὅλον und μέρος angesehen werden, gleichsam als das Ergebnis, das Sextus für sich selber daraus zieht. Aber die Darstellung der διάστασις (cf. p. 457, 7) soll sicherlich eher dazu dienen, die Unmöglichkeit eines festen Begriffs vom ὅλον zu beweisen (cf. p. 456, 22 f.), als zur Gewinnung eines Begriffs vom ὅλον, der den folgenden skeptischen Argumenten zugrunde zu legen wäre, wie denn auch diese die hier gegebene Definition keinesfalls zum Ausgangspunkt nehmen. Die Worte τοῦ ὅλου — νοουμένου sind vielmehr offenbar ein Glossem zu V. 24, welches der Definition des μέρος als τὸ συμπληρωτικὸν τοῦ ὅλου die entsprechende Definition des ὅλον als τὸ ἐκ τῶν μερῶν συμπληρούμενον zur Seite stellen wollte. Das καὶ entstand beim Eindringen des Glossems in den Text.

459, 6: ἀλλὰ ζητητέον γε (statt τε); ἀλλὰ — γε steht häufig nach konzessivem Vordersatz. Vgl. zu dieser Stelle z. B. Plutarch. de sollert. anim. p. 961 B (ἔστω δὲ . . . ., ἀλλὰ . . . γε).

460, 19 streiche ich nach V. 26 das καὶ zwischen ὑποκείμενον und αἰσθητόν. Schon Hervet vertritt diese Lesung, denn er schreibt in V. 19 und 26 gleichmäßig: 'externum subjectum sensile'.

463, 1: vgl. zu Mutschmanns zweifellos richtiger Konjektur συνακτέον (statt συντακτέον) p. 376, 21. 475, 22. 638, 10. 645, 1 f. 656, 13. Durch das falsche συντακτέον wurde Hervet zu der Lesung συντακτέον τὸ προκείμενον ⟨σῶμα⟩ veranlaßt: 'ex mathematicorum autem notionibus componendum deinceps est hoc de quo sermo nobis est corpus'.

463, 8 ist anstatt ταύτῃ μὲν wahrscheinlich ταύτῃ μὴν oder ταύτῃ γε μὴν zu lesen; so auch Hervet: 'sed et hanc notionem e. q. s.'

464, 11 f.: cf. zu p. 716, 4 S. 274 Anm. 1.

466, 31 ist überliefert οὐκ ἔστι τι ἀπλατὲς σῶμα. Es handelt sich aber dem Zusammenhang nach um die γραμμή als μῆκος ἀπλατές (cf. V. 26 ff.); man wird also eine einfache Verwechslung der Begriffe μῆκος und σῶμα anzunehmen und ἀπλατὲς μῆκος (cf. p. 468, 7. 23. 26. 27) anstatt ἀπλατὲς σῶμα zu lesen haben. Der Begriff ἀπλατὲς σῶμα ist ja, abgesehen davon, daß er hier nicht paßt, obendrein an und für sich sinnlos.

467, 16: cf. zu p. 576, 2.

467, 29 ist das ἡ γραμμὴ offenbar zu streichen, es hat an dieser Stelle schlechterdings keinen Sinn, denn die Aufgabe dieses Abschnittes (§ 393—402) ist einfach zu zeigen, daß ein μῆκος ἀπλατές unvorstellbar ist (cf. p. 468, 1. 4. 10. 13. 22 f. 26 f.), womit dann freilich indirekt der Begriff der γραμμή (cf. p. 466, 27) aufgehoben sein soll. An diesen Zweck der Argumentation wird in ihrem Verlaufe nirgends ausdrücklich erinnert; daraus eben erklärt sich die Einschiebung des ἡ γραμμή, welches indessen im Zusammenhang des Satzes als störender Fremdkörper wirkt, ja dessen logischen Sinn aufhebt: denn daß die Vorstellung des μῆκος ἀπλατές auf demselben Wege wie alle andern Vorstellungen zustande kommen muß, folgt einfach daraus, daß überhaupt ein μῆκος ἀπλατές vorgestellt wird; daß es als Begriffsinhalt der γραμμὴ vorgestellt wird, ist dafür völlig gleichgültig. Dementsprechend fehlt denn auch das ἡ γραμμὴ in der Parallelstelle p. 705, 29. Übrigens paßt auch schon das ἐπινοεῖταί τι schlecht zu dem γραμμή, desgleichen das folgende (V. 31) ὥστε ἀνεπινόητόν ἐστιν.

469, 5: τὸ μὲν πάντως (anstatt πάντως τὸ μὲν) ἀπλατὲς μῆκος οὐκ ἐπινοήσομεν? cf. die Parallelstelle p. 707, 18 τὸ μὲν πάντῃ πάντως ἀπλατὲς κτλ.

469, 8: πλάτει ⟨πλὴν ὅμως πλάτει⟩? cf. p. 707, 2 (Parallelstelle). Die Worte gehören doch wohl zum vollen Ausdruck des Gedankens.

470, 3 f.: καὶ ⟨τὸ⟩ ἀντίτυπον? cf. V. 2 und die Parallelstelle p. 708, 1.

470, 20 würde ἐπείπερ sachgemäßer sein als εἴπερ; vgl. die Parallelstelle p. 708, 28 (ἐπειδή).

471, 5: ὥστε ⟨αἱ⟩ δύο γραμμαί? cf. p. 470, 27. 29. 471, 11. 12. 17. 709, 17.

471, 6: cf. zu p. 580, 18.

Adv. physicos II

476, 26 ist nach der Parallelstelle p. 149, 26 f. wahrscheinlich zu lesen τόπον δὲ τὸ (sc. διάστημα, statt τὸν) ὑπὸ ὄντος κατεχόμενον καὶ ἐξισαζόμενον τῷ κατέχοντι αὐτό (sc. τὸ διάστημα, statt αὐτὸν sc. τὸν τόπον). In p. 149, 28 ist allerdings ebenfalls τῷ κατέχοντι αὐτὸν überliefert, obwohl dort τόπον δὲ διάστημα κτλ. vorhergeht; aber eben deshalb kann das αὐτὸν gerade dort nur ein Schreibversehen sein.

478, 7 streiche ich das εἰ; V. 9 ff. (cf. p. 479, 23 f.) zeigt, daß der ὥσπερ-Satz nicht etwa eine kondizionale Periode, sondern koordinierte Teile enthält. Übrigens ließe sich die kondizionale Periode in dem ὥσπερ-Satz ohne Änderung nicht konstruieren und

phys. II würde außerdem in dem οὕτως-Satz doch wohl einen entsprechenden Aufbau erfordern. Bestätigt wird die Streichung des εἰ durch die Parallelstelle p. 149, 5 a f. Das falsche εἰ erklärt sich leicht aus dem Einfluß von p. 471, 17. 24. 30. 32.

479, 17 ff.: κοῦφόν τε φύσει οὐ δίδοται εἶναί τι (statt τὸ) σῶμα (cf. p. 477, 32 ff.). V. 19 ist κατηναγκασμένως statt κατηναγκασμένης zu lesen: das ἄνω φέρεσθαι des Feuers geschieht eben deshalb κατηναγκασμένως, weil es nicht φύσει, sondern ὑπ' ἄλλης τινὸς αἰτίας geschieht.

479, 25 ist die Annahme einer Lücke (Mutschmann) m. E. durchaus nicht erforderlich. Das οὐ πάντως φήσομεν ist als Erwiderung auf den fingierten Einwurf des Gegners (ναί, ἀλλ' κτλ.) völlig verständlich; vgl. z. B. das φήσομεν in p. 758, 26 und p. 575, 14 (μέγα, φήσομεν, ὄφελος).

482, 5 f. erwartet man statt des überlieferten τὸ μεταξὺ τῶν πεπερατωμένων σωμάτων etwa τὸ μεταξὺ τῶν τοῦ σώματος περάτων [1]) (cf. p. 481, 12 f. und 33). Es war soeben gezeigt, daß das μεταξὺ τῶν περάτων διάστημα, von dem anfänglich die Rede war (p. 481, 33), nichts anderes sei als das πεπερατωμένον σῶμα (p. 482, 4 f.) In dem folgenden Satz handelt es sich nun einfach um einen Wechselausdruck für das μεταξὺ τῶν περάτων διάστημα; als ein solcher ist aber, zumal nach der inzwischen gegebenen Darlegung, das überlieferte τὸ μεταξὺ τῶν πεπερατωμένων σωμάτων schlechterdings undenkbar. Denn das könnte kaum etwas anderes bedeuten als den Zwischenraum zwischen verschiedenen Körpern, während doch der Innenraum eines einzigen gemeint ist. Ich möchte daher das πεπερατωμένων σωμάτων für eine unter dem Einfluß des Vorhergehenden entstandene Korruptel halten [2]).

483, 2 folgt Mutschmann der Lesung Kaysers (ἕτερον τοῦ ὅπου anstatt ἕτερον τὸ ὅπου), die indessen schon von Fabricius vorgeschlagen und in dem Leipziger Neudruck seiner Ausgabe aufgenommen worden ist. Ich finde sie nicht richtig; gegen sie spricht erstens der folgende Satz ὁ δὲ οὐρανὸς οὐδὲν ἔχει

[1]) Hervet übersetzt: 'intervallum quod intercedit inter corporum fines'.

[2]) Prof. Jaeger schlägt vor: τὸ μεταξὺ τῶν περάτων τῶν σωμάτων. Sextus habe der Deutlichkeit den Wohlklang geopfert; doch sei vielleicht τῶν σωμάτων als Leserzusatz zu streichen. Diese Konjektur vermeidet die allerdings sehr gewagte Änderung von τῶν πεπερατωμένων σωμάτων in τῶν τοῦ σώματος περάτων, welche sich freilich nur durch die Annahme einer gedankenlosen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Ausdrucks (τὸ πεπερατωμένον σῶμα) rechtfertigen ließe.

ἕτερον παρ' αὑτὸν ἔξωθεν, denn dieses zweite ἕτερον würde alsdann eine andere Beziehung haben als jenes erste, während man die gleiche Beziehung als vom Schriftsteller beabsichtigt empfindet. Zweitens paßt die Verbindung durch τε — καὶ zu der Lesart ἕτερον τοῦ nicht recht; das τε — καὶ würde nur zwei Prädikate einer und derselben Sache und zwar noch dazu solche von nicht eigentlich gleicher Ordnung miteinander verbinden; statt dessen erwartet man, daß das τε — καὶ die beiden Dinge, um die es sich hier handelt, die irgendwo befindliche Sache und das Irgendwo, in dem sie ist, einander gegenüberstellt (cf. V. 27 f.). Danach wäre also jedenfalls das überlieferte τὸ mit Bekker beizubehalten; der Anstoß, welcher zu der Änderung des τὸ in τοῦ geführt hat, nämlich mangelhafte Entsprechung der beiden einander gegenüberstehenden Glieder, ließe sich leicht beseitigen, wenn man läse: τὸ γάρ που ὂν αὐτό τε ἔστιν ἐκεῖνο ⟨ἕτερον⟩ καὶ ἕτερον τὸ ὅπου ἐστὶν κτλ.

484, 22 ergibt das überlieferte προβαίνουσαν keinen klaren Sinn, zumal da es nötigt, den Genetiv σωμάτων mit μῆκος καὶ εὖρος zu verbinden [1]). Ich schlage vor, für προβαίνουσαν zu setzen πρόβασιν οὖσαν; dann gehört σωμάτων zu πρόβασιν: die αὔξησις könnte, anstatt, wie üblich, zur μεταβλητικὴ κίνησις, auch zur μεταβατικὴ κίνησις gerechnet werden, sofern sie ein Vorschreiten, d. h. ein Sichausdehnen der Körper in die Länge und Breite ist [2]). Vielleicht ist hinter κινήσεως ein zu πρόβασιν οὖσαν zu ziehendes ὡς ausgefallen.

486, 8: cf. zu p. 302, 3.

486, 9 f.: anstatt mit Bekker und Mutschmann vor ἐχόμενοι (V. 10) sollte man lieber hinter ἐπιχειροῦντες (V. 9) das Komma setzen; denn Sextus will sagen, daß die ersten von ihm bei seinen Beweisversuchen (ἐπιχειρήματα) für das Nichtsein der κίνησις vorgebrachten ἐνστάσεις (sc. gegen das Sein der κίνησις) an den Begriff der κίνησις anknüpfen. Das εἰς τὸ μὴ εἶναι κίνησιν gehört also nur zu ἐπιχειροῦντες. Hervet übersetzt treffend: '... qua exposita ut non dari motum conemur probare, primas afferemus objectiones notioni motus in haerendo'.

[1]) Die Schwierigkeit spiegelt sich in Hervets Übersetzung: 'nisi quispiam dixerit augmentum pertinere ad motus transitus, et qui procedat a corporibus in longitudinem et latitudinem'.

[2]) Vgl. p. 157, 3 f.: ῥύσιν γὰρ εἶναί φασι (sc. τὴν ἐπιφάνειαν) τῆς γραμμῆς εἰς πλάτος; p. 157, 5 f.: ἐπανάστασιν γὰρ γίγνεσθαι τῆς ἐπιφανείας ἐπί τι σημεῖον ὑπερκείμενον (sc. τὸ σῶμα).

phys. II **488, 7** ist nach Analogie von p. 487, 16. 27 wahrscheinlich zu lesen *οὔτε δὲ κατὰ ὁλότητα ⟨τὸ⟩ κινούμενον*; fehlt der Artikel vor *κινούμενον*, so ist man versucht, das *κατὰ ὁλότητα* mit *κινούμενον* anstatt mit *ἐκβήσεται* zu verbinden.

488, 14: *οὔτε δὲ ὅλη ἡ εὐθεῖα* anstatt *οὔτε δὲ ἡ ὅλη εὐθεῖα*? cf. p. 486, 24 f. 487, 27.

491, 23 vermutet Pappenheim (Erläuterungen p. 192) *κινοῦν* für *κινούμενον*; vielleicht ist vorzuziehen: *δεήσει καὶ ⟨αὐ⟩τὸ* (sc. *τὸ κινοῦν* cf. V. 19—21) *κινούμενον κτλ.*

493, 4: *νοεῖν τι* (statt *τὸ*) *αὐτὸ ἤτοι ὄπισθεν ἑαυτοῦ κτλ.*; cf. p. 137, 16.

494, 19 f.: diese Stelle bietet einen Anstoß, der wahrscheinlich nicht von einer Textverderbnis herrührt, sondern auf einem Versehen des Sextus beruht; indessen empfiehlt sich die Aufdeckung dieses Irrtums, um die Stelle vor falschen Konjekturen zu schützen.

Die Worte *ἀλλ' ἀληθῆ καθεστάναι* können nicht mehr von dem *ἀδύνατον εἶναι* (V. 17), sondern nur noch von dem *φασι* (ibid.) abhängig sein und zwar in dem Sinne, daß zu verstehen ist: *ἀλλὰ* (sc. *φασιν*) *ἀναγκαῖον εἶναι ἀληθῆ καθεστάναι* (cf. p. 496, 19—21). Bezüglich der folgenden Worte *καὶ ψευδῶν ὄντων ἀναλόγως ψευδῆ* ist es hiernach zunächst fraglich, ob sie ebenfalls von dem *ἀναγκαῖον εἶναι* oder über dieses hinweg wieder von dem *ἀδύνατον* abhängen sollen. Aber noch eine zweite Schwierigkeit bieten diese Worte; es ist nämlich noch zu entscheiden, ob *καὶ ψευδῶν ὄντων* (sc. *τῶν συντελεστικῶν*) *ἀναλόγως ψευδῆ* (sc. *τὰ παρατατικά*), wie es nach dem Zusammenhang zunächst das Natürliche wäre, zu verstehen ist, oder etwa umgekehrt: *καὶ ψευδῶν ὄντων* (sc. *τῶν παρατατικῶν*) *ἀναλόγως ψευδῆ* (sc. *τὰ συντελεστικά*). Auf diese Weise ergeben sich in abstracto vier Möglichkeiten der Auffassung; allein die praktische Prüfung zeigt sofort, daß die Voraussetzung, das *ἀδύνατον εἶναι* erstrecke seine Wirkung auch noch auf diese Worte, bei beiden Deutungsweisen keinen erträglichen Sinn gibt. 'Es ist unmöglich, daß, wenn die Perfecta falsch sind, die Praesentia ebenfalls falsch sind'. — 'Es ist unmöglich, daß, wenn die Praesentia falsch sind, die Perfecta ebenfalls falsch sind', — beide Sätze sind einfach Unsinn. In Betracht käme dagegen der Gedanke: 'es ist unmöglich, daß, wenn die Praesentia falsch sind, die Perfecta w a h r sind'. Diesen Satz finden wir p. 494, 28 f. als Abschluß der Erörterung ausgesprochen und auch p. 496, 19 ff. erscheint er wiederum als das Ergebnis der Widerlegung, welche in § 99 f. dem Versuche Diodors (§ 97 f.), sein Argument gegen die *ἔνστασις* von § 91 f. aufrechtzuerhalten, entgegengestellt wird[1]. Es ist aber offensichtlich unmöglich, in die Worte von p. 494, 19 f. diesen an sich sachgemäßen Sinn hineinzubringen. Abgesehen von den Textänderungen, die erforderlich wären, ist diese Interpretation schon durch das *ἀναλόγως* ausgeschlossen, das zu ihr nicht paßt.

Versuchen wir es nun mit der anderen Annahme, daß nämlich V. 19 f. von dem hinzugedachten *ἀναγκαῖον εἶναι* abhängig sei, so sind wir nicht viel glücklicher. Denn nach dem Vorhergehenden ergäbe sich zunächst der Gedanke: *ἀναγκαῖον εἶναι ψευδῶν ὄντων* (sc. *τῶν συντελεστικῶν*) *ἀναλόγως ψευδῆ* (sc. *εἶναι τὰ παρατατικά*), also: 'wenn die Perfecta falsch sind, so sind notwendig die entsprechenden Praesentia ebenfalls falsch', was keineswegs unbestreitbar richtig ist und jedenfalls im gegebenen Zusammenhang keine Pointe hat. Denn da Diodor behauptet, es gebe Bewegung zwar als vergangenes, aber nicht als gegenwärtiges Geschehen (cf. p. 493, 11 ff.), so haben seine Gegner das Interesse zu zeigen, daß einerseits die Wahrheit des Perfectums auch die Wahrheit des Praesens voraussetze, anderseits die Falschheit des Praesens auch die Falschheit des Perfectums nach sich ziehe. Daß hingegen aus der Falschheit des Perfectums auch die Falschheit des Praesens folge, das ist sachlich mindestens anfechtbar und dient überdies in keiner Weise dem Interesse der Gegner Diodors. Hiernach ist klar, daß nach dem Zusammenhang die Absicht des Sextus allein gewesen sein kann, dem Satz: 'wenn das Perfectum wahr ist, so kann das Praesens unmöglich falsch sein' als seine Kehrseite den Satz an die Seite zu stellen: 'wenn das Praesens falsch ist, so ist notwendig auch das Perfectum falsch'. Denn diese beiden Sätze sind das, was er in der folgenden Erläuterung (V. 20 ff.) nochmals umständlich zu erweisen sucht; den ersten gewinnt er in V. 22 ff. zum zweitenmal, der andere aber fällt, wie man leicht erkennt, inhaltlich zusammen mit dem schon oben erwähnten Schlußergebnis in V. 28 f.: 'wenn das Praesens falsch ist, so kann das Perfectum unmöglich wahr sein'. So hätte denn Sextus, der Sache und seiner eigenen Intention gemäß, in V. 19 ff. etwa schreiben müssen: *καὶ ψευδῶς ὄντων τούτων* (sc. *τῶν παρατατικῶν*) *ἐκεῖνα* (sc. *τὰ συντελεστικὰ*) *ἀναλόγως ψευδῆ*. Wenn er es nicht tat, so geschah

[1]) p. 496, 19 ff. bezieht sich auf die Formulierung, welche Diodor in p. 495, 29 ff. und p. 496, 5 ff. seiner These gibt.

phys. II es sicherlich einfach aus Gedankenlosigkeit[1]) oder doch aus derselben mangelhaften Durchdringung der Sache, die ihn auch nachher in p. 496, 21 voreilig verallgemeinernd sagen läßt: *ἀλλ' ἀνάγκη συναναιρεῖσθαι ἢ συνυπάρχειν τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις* (cf. auch p. 497, 5–8); denn genau genommen folgt nur aus der Falschheit des Praesens die Falschheit des Perfectums, aber nicht umgekehrt, und nur aus der Wahrheit des Perfectums die Wahrheit des Praesens, aber nicht umgekehrt. Wie hier so ist Sextus auch in p. 494, 19f. in der Täuschung befangen, man dürfe einfach summarisch sagen, entweder müsse beides wahr oder beides falsch sein.

496, 15 ist überliefert *ἕτερον δὲ τὸ κατὰ περίληψιν ἑνικοῦ πράγματος ἐγκεκλιμένον ἀπὸ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν' καὶ ἑτέρου ἑνικοῦ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν'*. Der Satz *'οὗτος ἔγημεν'* soll zweierlei bezeichnen können, erstlich — wenn er soviel heißt wie *οὗτοι συνέγημαν* — ein eigentliches *πληθυντικόν*, zweitens aber eine bloße Zusammenfassung zweier für sich stehender singularischer Sätze (*ἑνικὰ πράγματα*), die zeitlich auseinander liegen. An den Textworten finde ich nun einen Anstoß darin, daß danach bei dem ersten *ἑνικὸν πρᾶγμα* gesagt würde, es sei abgeleitet (*ἐγκεκλιμένον*) von dem Satz *οὗτος ἔγημεν*, während im zweiten Falle der Satz *οὗτος ἔγημεν* selbst unmittelbar als das *ἑνικὸν πρᾶγμα* bezeichnet wird. Diese letztere Ausdrucksweise ist nämlich die sonst übliche. In den Auseinandersetzungen der stoischen Theorie vom *λεκτόν* wird das *λεκτόν* stets als *πρᾶγμα* bezeichnet (vgl. zu p. 304, 4). Von diesem Sprachgebrauch aus betrachtet tritt das Anstößige in der Überlieferung unserer Stelle erst mit voller Deutlichkeit hervor. Demnach wäre etwa zu schreiben: *ἕτερον δὲ τὸ κατὰ περίληψιν [ἑνικοῦ πράγματος] ἐγκεκλιμένον ἀπὸ ⟨ἑνικοῦ πράγματος⟩ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν' καὶ ἑτέρου ἑνικοῦ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν'* oder auch: *ἕτερον δὲ τὸ κατὰ περίληψιν ⟨δυοῖν⟩ ἑνικῶν πραγμάτων ἐγκεκλιμένον ἀπὸ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν' καὶ ἑτέρου ἑνικοῦ τοῦ 'οὗτος ἔγημεν'*. — Ferner vermißt man noch, daß dieses zweite *σημαινόμενον* im Gegensatz zum ersten ausdrücklich als *ἀληθὲς* bezeichnet wird, zumal da das *πάλιν — ἀληθῆ* V. 17f. dies vorauszusetzen scheint. Also ist vielleicht *ἕτερον δὲ ⟨ἀληθὲς⟩ τὸ* zu lesen.

497, 15 lese ich *ἐπιλαμβάνοντος* anstatt *ἀντιλαμβάνοντος*; cf. p. 486, 27. 487, 5. 14. 489, 14. 501, 18. 507, 4. 510, 21f.

[1]) Man verfalle nicht auf den Ausweg, das *τούτων* in V. 19 hinter *ὄντων* zu transponieren. Dies würde allein doch nicht genügen, und anderseits wird der Ausdruck *τὰ παρατατικὰ τούτων* durch die Analogie von p. 495, 29f. 496, 6f. 17 hinlänglich geschützt.

497, 21 scheint mir kein Grund zu dem von Mutschmann gesetzten Gedankenstrich vorzuliegen; das *ἀλλ' ἀκολούθως ἔφασκον* bezieht sich doch einfach zurück auf p. 495, 5f. (cf. p. 351, 11f.).

498, 32 ist *τόπων* statt *τρόπων* zu lesen; cf. p. 493, 32ff. (vorher p. 493, 14ff. 27ff.).

505, 8 ist wohl nach p. 504, 32f. zu lesen: *παρὰ τὴν ἐνάργειαν δέ ἐστι τὸ ⟨αὐτὸ⟩ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐλθεῖν τε καὶ ἀπελθεῖν*. Hervet übersetzt: 'eodem tempore accedere aliquid et recedere'; vielleicht las er also: *τὸ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐλθεῖν τι καὶ ἀπελθεῖν*. Aber diese Änderung wird durch p. 505, 1 widerraten.

506, 16: *κατὰ τούτου* statt *κατ' αὐτοῦ*?

506, 27: die Worte *τόπου γὰρ οὐχ ὑποκειμένου* werden von Fabricius in folgender Weise erklärt: 'cum nullus supponetur locus stabilis et firmus motuique resistens in quem atomi illae descendentes quiescant'. Aber wie sollte der *τόπος* dazu kommen, ohne weiteres ein 'locus stabilis et firmus' zu sein? *τόπος* bedeutet doch eben nur Raum und nichts anderes. Nach dem überlieferten Text wäre nun ein Raum hier nicht vorausgesetzt, aber das gerade Gegenteil ist richtig: zwischen den je vier und vier *τόποι ἀμερεῖς*, die von den beiden Körpern durchmessen sind, liegt nach der Voraussetzung (cf. p. 506, 15) ja noch der neunte mittlere *τόπος ἀμερής* als freier leerer Raum, und es fragt sich, warum die beiden Körper sich scheuen sollten, in diesen einzudringen. Ich halte deshalb die Lesung von N, die das *οὐχ* wegläßt, für die zweifellos richtige: 'denn da (noch ein freier) Raum vorausgesetzt ist und nichts sich der Bewegung entgegenstellt, so werden sie nicht stille stehen' (cf. p. 510, 2f.).

509, 14 ist wohl *τοῦτον* anstatt *τοῦτο* zu lesen in dem Satz: *πῶς γὰρ τοῦτον* (sc. *τὸν πέμπτον δάκτυλον* cf. V. 12f.) *κινήσεται τὸ κινούμενον;* vgl. V. 19 *ἀνύει τὸν πέμπτον δάκτυλον*.

513, 6f. schlage ich vor: *ἔσται τὸ [ἐν χρόνῳ] ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον*. Die absurde Konsequenz, die hier hervorgehoben werden soll, besteht doch einfach darin, daß aus den hier angenommenen Voraussetzungen folgt, das Ruhende sei zugleich auch bewegt. Daß es sich um das in der Zeit Ruhende handelt, gehört zur Voraussetzung (cf. V. 5), nicht zur Folgerung, in welcher es nur die Klarheit des Gedankens trübt. Wie irreführend es wirkt, zeigt Hervets falsche Übersetzung: 'id quod est in tempore, et quiescet et movebitur'.

phys. II **513, 14f.** möchte ich die Worte *καὶ οὐκ ἔστι χρόνος* streichen, welche das erst im nächsten Satz Gefolgerte in unerträglicher und durch nichts zu rechtfertigender Weise vorwegnehmen.

513, 32 streiche ich die Worte *μὴ εἶναι χρόνον ἤ*. Die Argumentation will freilich darauf hinaus, daß der *χρόνος* nicht das *ἡμεροειδὲς φάντασμα* sein kann (cf. p. 514, 15); auch daß dieses Ergebnis vorweg angegeben wird, ist an und für sich natürlich denkbar und kommt ähnlich öfter vor. Unmöglich aber ist die Art, wie es hier mitten in die Folgerung eingeschoben ist, auf welcher es selber erst beruht. Wenn diese letztere (*ἀκολουθεῖ καὶ τὸ ἡμεροειδὲς φάντασμα ἀνυπόστατον ὑπάρχειν*) überhaupt ausgedrückt werden sollte, so mußte sie notwendig voranstehen, und dann erst hätte jenes letzte Ergebnis angedeutet werden können. Sonst hätte eben nur das Endergebnis bezeichnet, die nächste Folgerung aber übergangen werden müssen. Die Worte *μὴ εἶναι χρόνον* sind offenbar eine Randkorrektur; sie sollten das *ἀνυπόστατον ὑπάρχειν* ersetzen, wurden statt dessen aber in der vorliegenden ungeschickten Weise mit angefügtem *ἤ* in den Text aufgenommen, wo sie, zumal neben dem *καί*, als Fremdkörper wirken.

516, 32: *λείπεται δὲ ἓν εἶναι μέρος, ⟨τὸ⟩ ἐνεστηκός?*

517, 8: *κατὰ γὰρ τὴν ὡς ⟨πρὸς⟩ ταῦτα σύμβλησιν*; cf. p. 295, 9; 386, 31; 387, 14; 529, 24 ff. usw.

517, 14—18: Der Sinn dieses Teilarguments kann nach dem bisher üblichen Text nur folgender sein: ‘denkt man sich den *ἐνεστὼς χρόνος* teilbar und zwar geteilt in die *ὄντες χρόνοι*, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so ist er nicht mehr g a n z *ἐνεστώς*, sondern umfaßt n e b e n d e r G e g e n w a r t auch Vergangenheit und Zukunft als seine Teile’. Aber erst der folgende Satz zieht die entscheidende Konsequenz; er lautet nach der Überlieferung: *διὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἔσται ὅλος ἐνεστὼς καὶ ὑπάρχων κτλ.* Daran ist anstößig, daß die Folgerung, der *ἐνεστὼς χρόνος* sei nicht *ὅλος ἐνεστώς*, die doch schon erledigt ist, noch einmal mit wiederholt wird, während der Fortschritt der Argumentation allein in dem Ergebnis liegt, daß der *ἐνεστὼς χρόνος*, weil er, wie gezeigt, nicht *ὅλος ἐνεστώς* ist, auch nicht *ὅλος ὑπάρχων* ist, da die Teile von ihm, die nicht *ἐνεστῶτα* sind, auch nicht als *ὑπάρχοντα* gelten können. Danach wären die Worte *ἐνεστὼς καὶ* zu streichen. Die Entstehung der Korruptel erklärt sich leicht, wenn man annimmt, anstatt des richtigen *διὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἔσται ὅλος ὑπάρχων* sei unter Nachwirkung von V. 15 (*οὐκέτι ἔσται ὅλος ἐνεστώς*) versehentlich auch hier geschrieben worden *διὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ὅλος ἔσται ἐ ν ε σ τ ὼ ς*, dann sei zu dem falschen *ἐνεστὼς* am Rande *ὑπάρχων* hinzugesetzt und dieses *ὑπάρχων*, anstatt das *ἐνεστὼς* wieder zu verdrängen, mit *καὶ* daran angefügt worden. Bestätigt würde diese Deutung durch die freilich etwas kürzer zusammenfassende Parallelstelle in adv. musicos 67 (p. 761, 18ff.): *εἰ δὲ μεριστός ἐστι, ... εἰ δ’ εἰς τοὺς ὄντας χρόνους, οὐκ ἔσται ὅλος ὁ χρόνος, ἀλλὰ τῶν μερῶν αὐτοῦ τινὰ μὲν ἔσται, τινὰ δ’ οὐκ ἔσται.*

Nun erhebt sich aber noch ein zweites Bedenken gegen unsern Text, wenn man auch die andere Parallelstelle in Hyp. III 145 (p. 154, 30 ff.) vergleicht: *ἀλλ’ οὐδὲ μεριστός· εἰς ἐνεστῶτας μὲν γὰρ οὐκ ἂν μερισθείη, ἐπεὶ . . . . . . ἀλλ’ οὐδ’ εἰς π α ρ ῳ χ η κ ό τ α καὶ μ έ λ λ ο ν τ α· ἔσται γὰρ οὕτως ἀνύπαρκτος, τὸ μέν τι μηκέτι ὂν ἔχων μέρος ἑαυτοῦ, τὸ δὲ μηδέπω ὄν. ὅθεν οὐδὲ τέλος τοῦ παρῳχημένου καὶ ἀρχὴ τοῦ μέλλοντος εἶναι δύναται ὁ ἐνεστώς, ἐπεὶ καὶ ἔσται καὶ οὐκ ἔσται. ἔσται μὲν [οὖν] ὡς ἐνεστώς, οὐκ ἔσται δὲ ἐπεὶ μὴ ἔστιν αὐτοῦ τὰ μέρη· οὐκοῦν οὐδὲ μεριστός ἐστιν.* Es ist deutlich, daß hier eine andere Anschauung vorliegt. Der *ἐνεστὼς χρόνος* wird teilbar gedacht — nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern nur in Vergangenheit und Zukunft. Daraus wird gefolgert — nicht, daß er nicht g a n z wirklich sei (wie es p. 761, 20 hieß *οὐκ ἔσται ὅλος ὁ χρόνος*, wonach wir auch hier in V. 16f. schreiben wollten *διὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἔσται ὅλος [ἐνεστὼς καὶ] ὑπάρχων*), sondern daß er ganz und gar unwirklich sei, weil eben, sofern er als bloß in Vergangenheit und Zukunft zerfallend gedacht wird, alle seine Teile nicht existierend sind. Dieselbe Anschauung findet sich auch adv. phys. II 192 (p. 515, 32 ff.) = adv. music. 63 (p. 760, 24 ff.). Und genauere Betrachtung unserer Stelle führt zu der Vermutung, daß sie in Wahrheit auch hier zugrunde liegt. Denn die Worte V. 16 *ἀλλὰ τὶ μὲν αὐτοῦ παρῳχημένον, τὶ δὲ μέλλον* und die entsprechenden V. 17f.: *τοῦ μὲν μηκέτι ὄντος αὐτοῦ, τοῦ δὲ μήπω ὄντος*, welche mit p. 155, 1f. und 5f. sowie mit p. 516, 2f. und p. 760, 25f. so auffallend übereinstimmen, scheinen doch vorauszusetzen, daß auch hier der Vergangenheitsteil und der Zukunftsteil im Sinne der zugrunde gelegten Hypothesis die Totalität des *ἐνεστὼς χρόνος* erschöpfen sollen. Bestätigt wird dies noch besonders durch die beiden folgenden Argumente p. 517, 21—24 und p. 517, 24 bis p. 518, 5: sie sind nicht etwa neue selbständige Argumente gegen die Nichtexistenz der Zeit überhaupt, sondern sie beziehen sich nur

phys. II auf den ἐνεστὼς χρόνος und sind nichts als nachträgliche Variationen zu unserm Teilargument (p. 517, 14–18), inhaltlich aber stimmen sie genau überein mit der Schlußwendung der oben angeführten Parallelargumentation in Hypoth. III (p. 155, 3–6 ὅθεν οὐδὲ τέλος κτλ. [1])). Wenn wir nun auch sie von dem Gedanken der erschöpfenden Aufteilbarkeit des ἐνεστὼς χρόνος in Vergangenheit und Zukunft beherrscht sehen, so wird es immer wahrscheinlicher, daß dieser Gesichtspunkt auch unserer Stelle bereits innewohnt [2]). Unverträglich mit ihm sind nur die beiden ὅλος V. 15 und V. 17; es wäre deshalb die von N und ς, in V. 17 auch von E, gebotene Lesart ὅλως vorzuziehen, wodurch ohne weiteres der geforderte Sinn hergestellt wird. Auch Hervet hat schon ὅλως gelesen (omnino).

518, 14 ist überliefert οὐκ ἔσται, die ed. Lips. konjiziert οὐκ ἔστιν, Bekker οὐκέτ' ἔσται; sollte nicht οὐκέτ' ἔστιν das Richtige sein? ἔσται als potentiales Futurum würde in diesem Zusammenhang irreführend wirken.

519, 5 und **7** ist sicherlich mit N ἤ anstatt εἰ (LEς) zu lesen; schon das folgende ἤ—ἤ in V. 8 und 9 läßt darüber keinen Zweifel, da es sich deutlich auf V. 5 und 7 zurückbezieht und in beiden Fällen derselbe Gesichtspunkt vorliegt (cf. zu p. 155, 30 f. und auch zu p. 186, 17–21).

519, 16 bietet das ἐπεὶ Anstoß; nach V. 18 und der Parallelstelle in p. 156, 1 ist dafür εἰ zu schreiben.

---

[1]) p. 517, 10—18 = p. 154, 30—p. 155, 2.
p. 517, 21—p. 518, 5 = p. 155, 3—6.

[2]) Noch einen weiteren Grund möchte ich hier andeuten. In der Argumentation von p. 516, 32 ab handelt es sich um den Nachweis, daß, wie der παρῳχημένος und μέλλων χρόνος, so auch der ἐνεστὼς nicht ist. Zu diesem Zweck wird disjungiert, der ἐνεστὼς χρόνος müsse entweder ἀμερὴς oder μεριστὸς sein, wahrscheinlich zunächst in der Absicht zu zeigen, daß er weder ἀμερής noch μεριστός sei und deshalb nicht existiere. Dieses Schema finden wir in Hyp. III 144 klar durchgeführt (cf. p. 154, 30. 155, 6 ff.). Hier dagegen herrscht es wohl noch am Anfang (cf. 517, 1 f.), wird aber dann außer acht gelassen und stillschweigend durch ein anderes ersetzt; anstatt nämlich nachzuweisen, daß der ἐνεστὼς χρόνος weder ἀμερὴς noch μεριστός sei, wird tatsächlich vielmehr gezeigt, daß jede von beiden Hypothesen schon für sich auf das Resultat führt, er existiere nicht bzw. sei kein χρόνος (cf. p. 517, 10. 13). Demnach ist auch von unserem Teilargument zu erwarten, ja zu fordern, daß es dieses Ergebnis zeitige. Wenn es nun aber nur bewiese, daß der ἐνεστὼς χρόνος nicht ὅλος ὑπάρχει, so würde es — und zwar am Schluß und Gipfelpunkt der Argumentation — zu wenig leisten, und das δέδεικται τούτων μηδεὶς ὑπάρχων (V. 20) würde das wirklich Geleistete stark übertreiben. Auch dieser Grund spricht stark für die Lesart ὅλως.

522, 4: an dieser Stelle hat man bei oberflächlichem Lesen den Eindruck, daß vor dem Satz συμπτώματα οὖν ταῦτ' ἐστιν κτλ. ein Zwischengedanke fehle, nämlich ein Hinweis darauf, daß die οὐκ ἀχώριστα συμβεβηκότα, die in V. 27 ff. charakterisiert wurden, die Bezeichnung συμπτώματα trügen, während die ἀχώριστα (V. 22 ff.) auch schlechtweg συμβεβηκότα (im engeren Sinne) genannt würden (cf. Lucret. I 449 ff.). Denn das Folgende (p. 522, 4 ff.) scheint doch zeigen zu sollen, daß die Dinge, denen die Zeit anhaftet, wie Tag und Nacht, κίνησις und μονή usw., bloße συμπτώματα seien (nämlich οὐκ ἀχώριστα und nicht etwa ἀχώριστα συμβεβηκότα), damit auf diese Weise der Satz Epikurs, die Zeit sei ein σύμπτωμα συμπτωμάτων, in seiner genauen Bedeutung klar werde. Bei dieser Auffassung könnte man folgerechter Weise leicht auf die Vermutung einer Lücke in V. 4 geraten. Indessen wäre dies ein Irrtum. Genauere Prüfung zeigt, daß Sextus auf die Unterscheidung der epikureischen Terminologie zwischen συμβεβηκότα und συμπτώματα gar nicht eingeht [1]), sondern beide Ausdrücke einfach als Synonyma gebraucht. Aber auch die von ihm selbst vorgetragene Unterscheidung der ἀχώριστα und οὐκ ἀχώριστα συμβεβηκότα, die ja sachlich mit jener zusammenfällt, bleibt für die weitere Darstellung (p. 522, 4 ff.) völlig ohne Wirkung. Er läßt sie sogleich von p. 522, 4 ff. ab wieder beiseite und ist nur bestrebt, zur Erläuterung der These Epikurs zu zeigen, daß die Dinge, denen die Zeit als συμβεβηκός bzw. σύμπτωμα (beide termini sind ihm eben gleichbedeutend) anhaftet, selber bereits συμβεβηκότα bzw. συμπτώματα und nicht etwa οὐσίαι sind (p. 522, 17 f.; cf. p. 521, 17 ff.). Er hätte also in V. 4/5 seinem eigenen Sprachgebrauch nach ebenso gut συμβεβηκότα wie συμπτώματα schreiben können, und nur dem 'σύμπτωμα συμπτωμάτων' Epikurs zu Liebe wählt er hier und im folgenden diesen Ausdruck. Zum Schluß (§ 227) zeigt sich noch einmal recht deutlich, wie wenig dem Sextus an dem speziellen Sinn des 'σύμπτωμα συμπτωμάτων' liegt: denn er bezeichnet es als das wesentliche Ergebnis seiner Darstellung, daß sie zeige, die Zeit sei nach Epikur, im Gegensatz zu der stoischen Lehre, nach welcher sie ein ἀσώματον im substantiellem Sinne ist, zwar auch ein ἀσώματον, aber ein bloßes συμβεβηκός. Daraus geht hervor, daß den Sextus selber an der Lehre Epikurs eigentlich nur der von

---

[1]) Auch in dem zugehörigen polemischen Abschnitt (§ 238—247) ist keine Spur davon, daß sich Sextus einer Bedeutungsverschiedenheit beider Ausdrücke bewußt wäre.

phys. II diesem behauptete akzidentielle Charakter der Zeit als solcher interessiert.

522, 21 ist überliefert ἔστι συμπτώματα; allein zu dem Subjekt des Satzes ἡ κίνησις, ἔτι δὲ ἡ μονὴ paßt nur entweder ἔστι σύμπτωμα oder εἰσὶ συμπτώματα. Letzteres würde ich vorziehen (cf. V. 8).

523, 11 f. nehme ich zwischen νοεῖται und οὐχὶ δέ γε eine Lücke an und lese demnach V. 9—13 folgendermaßen: .... ἐκεῖνο τὸ (Bekker: κινοῖτο libri) προχειρότατον, ὅτι εἰ χρόνος σῶμά ἐστι, πᾶν δὲ σῶμα ἢ μένον ἢ κινούμενον νοεῖται, τὸ δὲ μένον ἢ κινούμενον ἐν χρόνῳ μένον ἢ κινούμενον νοεῖται, ⟨ἐν σώματι τὸ σῶμα μένον ἢ κινούμενον νοεῖται[1])⟩ · οὐχὶ δέ γε ἐν σώματι τὸ σῶμα μένον ἢ κινούμενον νοεῖται · οὐκ ἄρα σῶμά ἐστιν ὁ χρόνος.

Für diese, wie mir scheint, evidente Ergänzung spricht in formaler Hinsicht besonders ihre Wirkung auf das ἄρα in V. 13, welches ohne sie in ganz ungewöhnlicher Weise im Nachsatz stünde (cf. zu p. 353, 12); aber auch logisch-inhaltlich wäre ein syllogistisches Gebilde von der Art, wie es im überlieferten Text vorliegt, schlechterdings undenkbar. Denn genaue Betrachtung zeigt, daß das εἰ χρόνος σῶμά ἐστιν in diesem Aufbau gar keine Bedeutung hätte: es würde ebenso wie die drei folgenden Behauptungen im Vordersatz als geltend hingestellt, dann aber im Nachsatz einfach aufgehoben. Ich kann aber niemals schließen: 'wenn die Zeit ein Körper ist und außerdem noch das und das zutrifft, so ist die Zeit kein Körper', wie ich auch den bekannten Schluß εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν · οὐχὶ δέ γε φῶς ἔστιν · οὐκ ἄρα ἡμέρα ἔστιν nicht zu dem einen Satz vereinfachen kann: 'wenn es Tag ist, aber nicht hell ist, so ist kein Tag'. Höchstens könnte ich folgern: 'wenn es nicht hell ist, so ist jedenfalls nicht Tag'. Und so wäre denn auch hier eine solche Zusammenziehung eines hypothetischen Syllogismus in ein einziges, allerdings etwas überladenes συνημμένον, wie der überlieferte Text sie bietet, nur dann logisch möglich, wenn das erste Glied des Vordersatzes, das εἰ χρόνος σῶμά ἐστι, fehlte; wenn es also hieße: 'wenn jeder Körper entweder ruht oder sich bewegt und alles Ruhende und sich Bewegende in der Zeit gedacht wird, wenn aber anderseits ein Körper nicht in einem Körper ruhen oder sich bewegen kann,

[1]) Bzw.: .... νοεῖται, ⟨δεήσει ἐν σώματι τὸ σῶμα μένον ἢ κινούμενον νοεῖσθαι⟩ κτλ.

so kann die Zeit jedenfalls kein Körper sein'[1]). Freilich hätte dieser Nachsatz etwas Überraschendes. In entsprechender Weise könnte man z. B. den folgenden Syllogismus (V. 13—16) ohne Schwierigkeit in ein einziges συνημμένον zusammendrängen: in diesem Fall ist eben die zu widerlegende These (daß die Zeit ein Körper sei) im Obersatz, der ja hier auch nicht hypothetische, sondern kategorische Form hat, noch gar nicht angedeutet, weshalb denn auch die Beziehung auf sie in der conclusio ebenfalls überraschend kommt. Diese Überlegungen bestätigen wohl zur Genüge, daß allein die von mir vorgeschlagene Ergänzung, die das arg bepackte συνημμένον in einen hypothetischen Syllogismus auflöst, den Satz logisch erträglich macht und insbesondere den Worten εἰ χρόνος σῶμά ἐστι erst die ihnen zukommende Wirkung und Bedeutung verschafft.

525, 1 schlage ich vor ἐκ μὴ ὄντων [σωμάτων] βιάζεται τὸ ὂν σῶμα νοεῖν. Der Zusammenhang ist folgender: Epikur lehrt, die Zeit sei ein σύμπτωμα συμπτωμάτων, also jedenfalls ein bloßes συμβεβηκός (= Accidens). Demgegenüber will Sextus zeigen, daß die Zeit nach dieser Auffassung überhaupt nicht existiere (cf. p. 525, 8 f.), weil alle συμβεβηκότα ἀνυπόστατα seien (cf. p. 524, 24 f.), sofern ihnen für sich, d. h. außerhalb der Substanz, der sie inhaerieren, kein eigenes Sein zukomme (cf. p. 525, 7 f.). Dieses Nichtsein der Akzidentien erläutert Sextus an einigen Beispielen (p. 524, 26 ff.) und demonstriert es dann noch (p. 524, 32 ff.) speziell an einer andern Lehransicht Epikurs, welche ebenfalls auf diese Weise hinfällig werde. Wenn nämlich Epikur verlange, den Körper als Summe seiner Akzidentien zu denken, so fordere er damit, man solle den seienden Körper aus Nichtseiendem zusammengesetzt vorstellen. Man sieht, wie der Gedankengang auf die von mir vorgeschlagene Lesung hinführt, wie allein sie der Problemstellung entspricht: wenn hervorgehoben würde, daß die Akzidentien des Körpers ihrerseits nicht auch schon Körper seien, so könnten sie doch noch recht wohl etwas anderes, nämlich Unkörperliches, sein; damit wäre aber im hier vorliegenden Zusammenhang gar nichts ausgerichtet, denn die Akzidentien des Körpers treten hier nur als Beispiel der Akzidentien überhaupt auf, und von diesen soll bewiesen werden, daß sie gar nicht sind, nicht bloß, daß sie keine Körper oder daß sie ἀσώματα sind.

[1]) Daß derartige Bildungen der logischen Theorie nicht fremd waren, zeigt z. B. Hyp. II 137. 139 (cf. zu p. 88, 7 und 19).

phys. II So fordert der Gedankengang entschieden die Streichung des σωμάτων. Speziell bestätigt wird sie durch den folgenden Satz; auch er spricht nur vom Nichtsein der Akzidentien des Körpers, anstatt von ihrem bloßen Nicht-Körper-Sein; und die Worte ἐκ τῶν μὴ ὑποκειμένων . . . τὸ ὑποκείμενον νοεῖν σῶμα (V. 4 f.) die so deutlich auf das vorhergehende ἐκ μὴ ὄντων — τὸ ὂν σῶμα νοεῖν zurückweisen, rufen geradezu zur Streichung des σωμάτων als eines sinnstörenden Fremdkörpers auf.

Auch noch in anderer Weise läßt sich die Probe auf unsern Vorschlag machen. Hieße es nämlich wirklich ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων, so wäre man genötigt[1]), das τὸ ὂν σῶμα dem ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων analog zu verstehen, damit aber bekäme das τὸ ὂν σῶμα einen Sinn, der dem Zusammenhang und speziell dem parallelen τὸ ὑποκείμενον . . σῶμα (V. 5) offenkundig widerspricht. Denn der Satz könnte dann doch nur bedeuten: 'er zwingt uns, das, was Körper ist, aus dem, was nicht Körper ist[2]), bestehend zu denken'. Das Richtige ist aber offenbar: 'den seienden Körper'. So zeigt sich, daß zu dem ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων eigentlich nur passen würde τὸ [ὂν] σῶμα, während das τὸ ὂν σῶμα notwendig ein ἐκ μὴ ὄντων [σωμάτων] erfordert.

Endlich kann auch über das Motiv des Glossators kein Zweifel bestehen. Es ist wohl verständlich, daß ein Leser stutzte, als er die Akzidentien des Körpers kurzweg als μὴ ὄντα bezeichnet sah. Werden sie doch sonst vielfach, z. B. p. 464, 8, als ἀσώματα hingestellt, wie denn auch diese Auffassung für das antike Denken eigentlich näher liegt. Und eben sie wird p. 528, 2 ff. ausdrücklich für die Konsequenz derselben Lehrmeinung Epikurs erklärt, die Sextus an unserer Stelle hervorzieht. So verstehen wir den Glossator vollkommen und bemerken unsererseits, daß der kritische Gesichtspunkt, unter dem Sextus hier Epikurs Definition des Körpers behandelt, nicht einer ihn auch sonst beherrschenden Meinung, sondern ausschließlich seinem momentanen Interesse an dem Nichtsein der Akzidentien entspringt.

525, 11 ist vielleicht für ἀνεύρετα ἀνύπαρκτα zu lesen. Das Argument von § 238—241 hatte gezeigt, daß die Zeit, wenn sie nach Epikurs Lehre ein σύμπτωμα oder συμβεβηκός ist, keine

[1]) Vgl. indessen Hervet, welcher trotz des σωμάτων das τὸ ὂν σῶμα richtig versteht: 'urget ut ex iis quae non sunt corpora intelligamus id quod est esse corpus'.

[2]) Man vergleiche für die Ausdrucksweise p. 517, 12 ff. und p. 533, 22 ff.

Existenz habe, weil die συμπτώματα, da sie eben bloße συμβεβηκότα seien, nicht als ὑποκείμενα existieren. Die Argumentation von § 242—247 geht zu dem Nachweis über, daß auch dasjenige, dem die Zeit nach Epikur als συμβεβηκός anhaften soll, nämlich Tag und Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Veränderung, nicht existiere, daß demzufolge auch die Zeit, als ein συμβεβηκὸς dieser Dinge, zugleich mit ihnen in ihrer Existenz hinfällig werde (cf. p. 526, 4 ff.[1])). Es fragt sich nun, ob das ἀνεύρετα die Nichtexistenz in dem Sinne, wie sie hier behauptet wird, bezeichnen kann. Jedenfalls stünde es in diesem Abschnitt vereinzelt da; man vergleiche V. 14 οὐχ ὑφέστηκε, V. 17 ἀνυπόστατος, V. 22 f. ὑπάρχειν; ebenso finden wir in dem Abschnitt § 181—184, der ein ähnliches Argument enthält und auf den hier zurückverwiesen wird (p. 525, 13), nur den Ausdruck ἀνυπόστατος (p. 513, 31. 32 f. 514, 3). Es ist allerdings zuzugeben, daß vielfach auch ἀνεύρετος in ähnlicher Bedeutung vorkommt; aber immerhin hat es eine andere Nuance: es scheint, wie die Stellen in Bekkers index (s. v.) zeigen[2]), nicht von realen Dingen, wie diejenigen, um welche es sich hier handelt, sondern nur von Begriffen der Philosophie, wie ὁ σοφός, τὸ ἀληθές, ὁ συνακτικὸς λόγος, τὸ κριτήριον, ἡ καταληπτικὴ φαντασία, ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη u. dgl., gebraucht zu werden, deren objektive Realität in Frage steht und bei denen jedenfalls Worte wie ἀνυπόστατος und ἀνύπαρκτος auch für griechisches Empfinden nicht immer ohne weiteres passen würden. Daher ist vielleicht doch ἀνύπαρκτα einzusetzen.

526, 27 las man vor Mutschmann nach den Handschriften LEς ἐκ γὰρ συλλαβῶν κτλ. Hervet übersetzt: 'cumque syllabae resolvantur ex litteris sive elementis vocis literatae', er scheint also etwa gelesen zu haben: τῶν δὲ συλλαβῶν ἐκ στοιχείων κτλ. Kayser konjiziert ἔκ τε συλλαβῶν τῶν στοιχείων κτλ. Ich schlage vor, im Anschluß an das von N gebotene καὶ ἐπεὶ ἐκ zu schreiben: καὶ ἐπεὶ ἐκ στοιχείων αἱ συλλαβαὶ εἰς στοιχεῖα τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς ἀναλυομένης. Das καὶ ἐπεὶ ἐκ στοιχείων αἱ συλλαβαὶ scheint durch das vorhergehende καὶ ἐπεὶ ἐκ συλλαβῶν αἱ λέξεις (V. 25 f.) notwendig gefordert zu werden;

[1]) Zu dem Ausdruck ἐν τοῖς συμπτώμασί φησιν εἶναι τὸν χρόνον ὁ Ἐπίκουρος vgl. man p. 129, 2 ἐν τοῖς καλουμένοις σώμασιν ὑφέστηκεν (cf. p. 128, 30) und p. 134, 13 ἡ γὰρ τῶν ποιοτήτων ὑπόστασις ἐν ταῖς οὐσίαις ἐστίν. Danach bietet wohl N das Richtige. Möglich wäre neben περὶ τὰ συμπτώματα (Bekker) auch περὶ τοῖς συμπτώμασιν (cf. p. 128, 30).

[2]) Cf. p. 95, 21. 33; 122, 14; 248, 16; 262, 24; 263, 21; 177, 30; 178, 15 f.; 285, 23 f.; 298, 4; 379, 19.

phys. II vgl. p. 626, 26 *καὶ ἐπεὶ ἐκ στοιχείων αἱ συλλαβαί εἰσι* und p. 760, 7 *καθάπερ γὰρ ἐκ μὲν στοιχείων συλλαβαί, ἐκ δὲ συλλαβῶν λέξεις συντίθενται.* — Zu dem *εἰς στοιχεῖα* — *ἀναλυομένης* vgl. V. 30 f. *εἰς τίνα τὸ πᾶν λαμβάνει τὴν ἀνάλυσιν.*

527, 27 f. ist zu interpungieren: *οὕτω καὶ ἡμεῖς, φασὶν οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν φυσικῶν φιλοσόφων, κατ' ἐπίνοιαν σκεπτόμεθα τὸ ἐκ τίνων κτλ.* Setzt man, wie in den sämtlichen Ausgaben geschieht, das Komma hinter *Πυθαγορικοὶ*, so müßte *τῶν φυσικῶν φιλοσόφων* zu *κατ' ἐπίνοιαν* gehören, wie denn z. B. Hervet übersetzt: 'naturalium philosophorum more cogitantes consideramus' etc. Allein das *κατ' ἐπίνοιαν* entspricht offenbar dem *πρὸς ἐπίνοιαν* V. 25 f.: wie die Ewigkeit und Ungewordenheit der Welt die Spekulation über ihre konstitutiven Prinzipien nicht ausschließt, wenn nur die 'Prinzipien' nicht im zeitlich genetischen, sondern *πρὸς ἐπίνοιαν*, d. h. im begrifflich, nämlich logisch-metaphysischen Sinne verstanden werden, so fragen die Pythagoreer *κατ' ἐπίνοιαν*, d. h. nicht im zeitlich-genetischen, sondern im begrifflich-metaphysischen Sinn, nach den konstitutiven Elementen der bereits als ewig und sinnlich nicht wahrnehmbar gedachten *σώματα* (cf. p. 528, 19 f. *προάγει . . . . κατὰ τὴν ἐπίνοιαν*; p. 545, 2 f.). — Zu dem Ausdruck *οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν φυσικῶν φιλοσόφων* vgl. p. 534, 4 *οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν φιλοσόφων*; p. 545, 20 *οἱ φυσικοὶ τῶν φιλοσόφων*; p. 567, 27 *οἱ δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων*; p. 197, 12. p. 387, 23. 478, 24; andere Beispiele für solche uns ungewohnten gen. part. s. p. 634, 14 f.; 640, 7; 661, 19; 665, 8; 668, 9; 671, 5 f.; p. 197, 8.

528, 23 sollte man interpungieren: *ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάλιν ἐκ προαγόντων συντίθεται, τῶν γραμμῶν, καὶ κτλ.* Denn *τῶν γραμμῶν* kann zu dem Neutrum *προαγόντων* nur Apposition sein. Hervet falsch: 'ex lineis praecedentibus'.

529, 4 lese ich *διὰ τὸ . . . εἶναι [τὴν] αὐτήν* (sc. *τὴν ἀόριστον δυάδα*): 'sie wird *ἀόριστος δυὰς* genannt, weil sie keine von den *ἀριθμηταὶ καὶ ὡρισμέναι δυάδες* ist, diese vielmehr alle nur vermöge der Teilhabe an ihr als *δυάδες* gedacht werden'. Das *διὰ τὸ* bezieht sich auf *καλουμένην*, nicht auf *ἀποτελεῖν*. Darum ist *ταύτην* ausgeschlossen, denn dieses würde nur passen, wenn sich das *διὰ τὸ* auf *ἀποτελεῖν* bezöge.

529, 16 ist nach V. 21; V. 23—26; p. 322, 11; p. 332, 4; p. 386, 31; 387, 14; 517, 8 usw. zu schreiben: *καὶ οὐ κατὰ τὴν*

ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν anstatt *καὶ οὐχ ὡς κατὰ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν*; denn in solcher Stellung hätte das *ὡς* keinen Sinn.

530, 13: das *πρός τί πως ἔχον* bildet den Endpunkt in der Reihe der stoischen Kategorien *ὑποκείμενον, ποιόν, πὼς ἔχον, πρός τί πως ἔχον*: d. h. es bezeichnet ein von dem substantiellen Sinn noch weiter als das *πὼς ἔχον* entferntes *γένος* des Seins. Also gehört nach der stoischen Ausdrucksweise das *πὼς ἔχον* in dem terminus *πρός τί πως ἔχον* zum Begriffsinhalt selber mit hinzu. Daher wird es, wenn man aussprechen will, daß etwas dieser Seinsart angehört, das Natürliche sein, von ihm zu sagen: *τῶν πρός τί πως ἐχόντων ἐστί*, und nicht etwa: *πρός τί πως ἔχει* (vgl. indessen p. 569, 14, wo das *πρός τί πως ἔχοντος* — s. vorher p. 568, 21 und zu dieser Stelle — in der Tat so viel bedeuten soll wie *τῶν πρός τί πως ἐχόντων ὄντος*). Die Stoiker machen sogar noch eine Unterscheidung zwischen dem *πρός τι* und dem *πρός τί πως ἔχον*, nach welcher das *πρός τι* als eine Unterart unter das *ποιόν* fällt (cf. Simplic. in categ. f. 42 E—Z). Sextus jedoch geht auf diese Unterscheidung nirgends ein, weder hier (§ 263 ff.) noch log. II 161 ff. (vgl. auch p. 568, 20 ff.), sondern gebraucht das *πρός τί πως ἔχον* einfach als synonym mit dem was er sonst schlechtweg *πρός τι* nennt[1]). Daraus folgt aber natürlich nicht, daß er in der grammatisch-konstruktiven Handhabung dieses terminus anders verfahre, als es dessen Natur entspricht. Was nun das hier überlieferte *τῶν πρός τί πως καθεστώτων* (p. 530, 13) betrifft, so ist zunächst klar, daß das *καθεστώτων*, welches = *ὄντων* oder *ὑπαρχόντων* ist, nicht etwa das charakteristische und durch das *πως* notwendig geforderte *ἐχόντων* ersetzen kann, daß also *τῶν πρός τί πως καθεστώτων* keinesfalls als Apposition zu *τοῦ μείζονος καὶ τοῦ μικροτέρου* verstanden werden darf, dergestalt, daß zu übersetzen wäre: 'zwischen dem *μεῖζον* und dem *μικρότερον*, den *πρός τί πως ἔχοντα*, liegt das *ἴσον*'. Gibt man nun diese Deutung auf, so bliebe zunächst noch die Möglichkeit, zwar das *καθεστώτων* nicht mehr (= *ἐχόντων*) als zur Bezeichnung des *πρός τι*-Begriffs hinzugehörig anzusehen, aber doch noch *τῶν* — *καθεστώτων* als attributives Partizipium zu verstehen: 'zwischen dem *μεῖζον* und dem *μικρότερον*, den "irgendwie" *πρός τι* seienden' (cf. V. 16 *τῶν πρός τι νοουμένων*). Aber auch diese Interpretation ist aus-

[1]) Vgl. in unserm Abschnitt p. 529, 13. 21. 28; 530, 3. 11 f. 17 f.; 531, 4. 10. Übrigens kommt *τὰ πρός τί πως ἔχοντα*, abgesehen von p. 530, 13, nur einmal, in p. 530, 11 f., vor.

phys. II geschlossen, zunächst schon ebenso wie die vorige wegen ihrer sprachlichen und stilistischen Unmöglichkeit, sachlich aber wegen des *πως*, welches dabei einen ganz andern Sinn bekäme als es ihn in der Formel *πρός τί πως ἔχον* hat: es würde den *πρός τι*-Charakter des *μεῖζον* und des *μικρότερον* als in seiner Art unbestimmt oder gar als unsicher hinstellen. Ferner aber wäre es eine unmotivierte Abweichung des Sextus von seinem sonstigen Sprachgebrauch, wenn er hier die Subsumption unter den *πρός τι*-Begriff durch das einfache prädikative *πρός τι* anstatt durch den prädikativen gen. partit. ausdrückte, wie er sonst immer zu tun pflegt (cf. p. 322, 23; 347, 4; 373, 17; 385, 25; 387, 18; zu p. 98, 7; zu p. 325, 8), ausgenommen einige Fälle, in welchen der gen. partit. aus besonderen Gründen nicht paßt (cf. 32, 5 ff. und p. 123, 5; p. 125, 3). Erinnert man sich hingegen bei Betrachtung unserer Stelle dieses herrschenden Sprachgebrauchs, so erkennt man leicht, daß auch sie unter diesen Typus fällt und durch ihn eigentlich erst in ihrer Bedeutung klar wird: das *τῶν πρός τι* ist auch hier prädikativer genet. partit., das *καθεστώτων* schließt sich prädikativ an die Genetive *τοῦ μείζονος καὶ τοῦ μικροτέρου* an ('zwischen dem *μεῖζον* und dem *μικρότερον*, die zu dem *πρός τι* gehören'), das *πως* aber muß gestrichen werden; es ist unter dem Einfluß des vorhergehenden *πρός τί πως ἐχόντων* eingedrungen, weil das *τῶν πρός τι καθεστώτων* fälschlich als diesem analog angesehen wurde.

531, 23 ist wohl statt *ἐπὶ τούτοις* zu lesen *ἐν τούτοις*; cf. p. 531, 28 *ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάς*.

532, 9: *ἐπεῖχε* statt *εἶχε*? vgl. p. 532, 1. 5 und besonders die Parallelstelle p. 157, 1, ferner p. 722, 21. Die Wendung *τόν τινος λόγον ἔχειν* hat einen andern Sinn; cf. z. B. p. 438, 6 ff.

532, 14 ist das *αὐτὸ* neben dem *ὅ* unerträglich, wenn man es wie dieses auf *ἐπίπεδον* (V. 13) bezieht. Hervet verbindet es mit *μῆκος*, indem er übersetzt: 'cuius non solum ipsa consideratur longitudo'. Doch wäre dann eher *ὃ μὴ αὐτὸ μόνον μῆκος θεωρεῖται* zu erwarten (cf. p. 52, 25; 368, 22; 442, 6; 537, 27; 628, 16; 735, 3). Indessen scheint mir eine so starke Betonung des 'bloßen *μῆκος*' hier kaum angebracht zu sein. Ich schlage daher vor: *ὅ⟨τι⟩* (= weil) *μὴ μόνον μῆκος αὐτὸ* (sc. *τὸ ἐπίπεδον*) *θεωρεῖται*.

533, 3 lese ich *τὰ νοητὰ σώματα* anstatt *τὰ στερεὰ σώματα*. Das *στερεὰ* paßt nicht nur nicht als Gegensatz zu dem folgenden *αἰσθητά*, sondern es ist auch schon deshalb nicht als Attribut der

σώματα zu erwarten, weil vorher stets nur von *στερεὰ* und *ἐπίπεδα σχήματα* die Rede ist (cf. p. 528, 17. 20. 532, 19. 32 [1]). Es kann also kein Zweifel sein, daß *στερεά* versehentlich für *νοητά* geschrieben ist (vgl. Mutschmanns Apparat zu *αἰσθητά* V. 4). Die Darstellung der pythagoreischen Lehre kehrt hier zu ihrer anfänglichen Problemstellung zurück (cf. § 253).

533, 16 ff.: V. 17 *μετοχῇ δὲ* — V. 20 *οὐκ ἔσται ἕν* und V. 20 *οὐ γὰρ δεῖ πολλὰ εἶναι, μετοχῇ δὲ* — V. 23 *οὐκ ἔσται ἕν* sind offensichtlich Doubletten. Beide Stücke haben genau denselben Gedankeninhalt und weichen nur in Spezialitäten des Ausdrucks voneinander ab. Der Hauptunterschied liegt in dem Satz *οὐ γὰρ δεῖ πολλὰ εἶναι*, mit dem die zweite Fassung am Anfang über die erste überschießt. Man könnte daher zunächst glauben, V. 20—23 seien nur deshalb hinzugesetzt, um diesen vorher vergessenen Satz nachzutragen. Aber die vielen Einzelabweichungen sprechen doch wohl mehr für die Annahme einer Randvariante. — In der ersten Fassung ist in V. 18 wahrscheinlich *γοῦν* statt *οὖν* zu lesen (cf. V. 21 *γάρ*); in V. 19 halte ich die Konjektur Mutschmanns *καλούμενον* statt *τὸ μένον* für verfehlt, weil das *ἕν τι καλεῖσθαι* mit dem *δείκνυσθαι* des *ζῷον* gar nichts zu tun hat; in V. 19/20 ist das *τὸ μὴ δεικνύμενον φυτὸν* sachlich falsch; denn nicht, weil es nicht *δεικνύμενον* ist, sondern weil es kein *ζῷον* ist, ist das *φυτόν* kein *ἕν*, wenn das *ζῷον* als *ζῷον* ein *ἕν* ist: die zweite Fassung bietet also hier das Richtige (cf. auch V. 23—26 und p. 157, 14 ff. und p. 724, 13 ff.). Statt *οὐ γὰρ δεῖ πολλὰ εἶναι* ist vielleicht zu lesen *οὐ γὰρ δὴ* oder *οὐ γὰρ δεῖν πολλὰ εἶναι* (sc. *τὸ ἕν*). Der Satz ist als Parenthese anzusehen. — Welche der beiden Fassungen den Vorzug verdient, läßt sich kaum entscheiden. Klarer ist jedenfalls die zweite. Der Passus wäre also etwa in folgender Weise zu lesen: *ὅταν οὖν λέγωσι τῶν ἀριθμητῶν [μηδὲν εἶναι ἕν], οἷον τῶν αἰσθητῶν καὶ ὑποπιπτόντων, μηδὲν εἶναι ἕν [μετοχῇ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ὡσανεὶ πρώτου καὶ στοιχείου ἕν τι καλεῖσθαι — εἰ γοῦν τὸ δεικνύμενον καὶ τὸ μένον (?) ζῷον ἓν εἴη, τὸ μὴ δεικνύμενον φυτὸν οὐκ ἔσται ἕν] (οὐ γὰρ δεῖ (?) πολλὰ εἶναι), μετοχῇ δὲ τοῦ ἑνὸς ἕκαστον νοεῖσθαι ἕν, οἷον ζῷον ξύλον φυτόν — εἰ γὰρ*

[1]) Allerdings findet sich die Verbindung *στερεὸν σῶμα* an anderen Stellen: p. 210, 25 f. *ἐπιφανείας δὲ ῥυείσης στερεὸν ἐγένετο σῶμα*; p. 211, 1 *ἐπὶ δὲ τοῦ στερεοῦ σώματος ὁ τέσσαρα*; p. 211, 3 .... *πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστιν στερεοῦ σώματος σχῆμα*; p. 463, 21; 701, 15; 714, 11. 25 f. 28; p. 729, 28.

phys. II τὸ δεικνύμενον ζῷον ἕν ἐστιν . . . . (p. 534, 3) νενόηται τοῦτο πλῆθος — ὅταν δὴ τὰ τοιαῦτα λέγωσιν κτλ.

533, 26 ff.: cf. zu p. 724, 16 ff.

533, 30: εἰ γὰρ τὸ τῶν ζῴων πλῆθος ⟨πλῆθος⟩ ἔστιν? cf. p. 534, 2; 156, 30.

534, 28 lese ich ἀδιανόητον γὰρ τούτου μετοχὴν ἀπείροις εἶναι. Das überlieferte μετοχῇ ἀπείρους könnte nur den Sinn ergeben: es sei undenkbar, d. h. es sei paradox, daß die Einzelmenschen vermöge ihrer Teilhabe an dem einen γενικὸς ἄνθρωπος unendlich viele seien. Allein dieses Argument träfe die hier bekämpfte Lehre gar nicht; denn diese behauptet ja nicht, daß die vielen Menschen durch die μετοχὴ an dem γενικὸς ἄνθρωπος viele, sondern daß sie durch sie Menschen seien. Statt dessen soll vielmehr hervorgehoben werden, es sei undenkbar, d. h. unmöglich, daß die unendlich vielen Einzelmenschen an der einen Idee des Menschen teilhaben, weil nämlich die Einheit der Idee dadurch zerspalten würde (cf. p. 109, 6—9; p. 535, 5 ff.; p. 725, 14 ff.). Daß dieser Gedanke an unserer Stelle ausgesprochen war, folgt nicht nur aus p. 535, 1 (μήτε μετοχὴν αὐτοῦ τοῖς ἀπείροις ὑπάρχειν[1]), sondern ergibt sich bereits aus den unmittelbar folgenden Worten (V. 28 f.): καὶ τοῦτο μὲν τεθνηκόσι, τοῦτο δὲ ζῶσι περιέχεσθαι, welche ersichtlich auf ihm fußen, ihn aber bei der Lesart μετοχῇ ἀπείρους erst ihrerseits als einen ganz neuen Gesichtspunkt einem andern, völlig heterogenen, hinzufügen würden, während sie doch vielmehr den Eindruck machen, als würde in ihnen das bereits in der ersten Satzhälfte Gesagte nur noch durch eine weitere Wendung bekräftigt.

534, 32 ist ohne Zweifel zu lesen σὺν τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς (anstatt ἀριθμοῖς); denn es handelt sich um das Verhältnis der Idee der Einheit nicht zu den einzelnen übrigen Zahlen, sondern zu den zählbaren Einzeldingen, sofern diese jedes für sich als 'eines' bezeichnet werden; cf. p. 533, 16. 26 f. 29 f.; p. 534, 2. 5 f. 15. 19. 20 f. 24. 26; p. 724, 26 (τὰ κατὰ μέρος ἀριθμητά cf.

[1]) Den Vorzug der Lesart von N προϋπάρχειν, die Mutschmann in den Text setzt, verstehe ich nicht. — Zu dem vorhergehenden μήτε κατὰ παντὸς αὐτὸ δύνασθαι τετάχθαι, welches sich auf V. 25 ff. zurückbezieht, sei hier bemerkt, daß es nur bedeuten kann: das ἓν könne, wenn es κατ' ἰδίαν ὑφέστηκε, nicht auf jedes Einzelding bezogen werden. Dieser Sinn muß aber halb erraten werden. Trotzdem empfiehlt es sich wohl kaum, ein κατ' ἰδίαν ὑφεστηκός (hinter μήτε oder τετάχθαι) hinzuzusetzen, da die beiden andern Glieder keine Analogie dazu bieten. Zum Ausdruck cf. 520, 21.

zu p. 724, 24); p. 724, 31 f. (τῶν κατὰ μέρος ἀριθμητῶν), besonders aber die Parallelstelle p. 725, 8 (σὺν τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς). Von dem Verhältnis der Idee des Einen zu den übrigen Zahlen handelt z. B. p. 531, 22–32; 532, 30 f.; 156, 30 ff.; 160, 12–16 (cf. p. 160, 6 f. 9 f.).

535, 10 ist wahrscheinlich ἑτέρου μέρους anstatt ἑκάστου zu lesen; denn ἕκαστον τῶν ἀριθμητῶν ἑκάστου μέρους αὐτῆς μετείληφεν kann kaum bedeuten sollen: daß wie jedes Einzelding an einem Teil der Idee, so auch an jedem Teil der Idee ein Einzelding teilhabe. Dieser Gedanke wäre immerhin befriedigend, nur liegt er eben nicht in diesen Worten, die nichts anderes besagen können als das Absurde, daß jedes Einzelding an jedem Teil der Idee Anteil habe. Indessen besteht im Grunde gar kein Interesse daran hervorzuheben, daß jeder Teil der Idee Gegenstand der μετάληψις werde; viel natürlicher wäre es jedenfalls, wenn gegenüber V. 6 ff. betont würde, daß nach der Hypothesis der Teilbarkeit der Idee jedes Einzelding an einem andern Teilstück der Idee Anteil gewinne (cf. p. 109, 1 ff., p. 158, 14 f. εἰ δὲ μέρους αὐτῆς μετέχει ἕκαστον; ibid. V. 32).

536, 5 ist ὁ ἀριθμὸς anstatt ὁ ἀθροισμὸς zu lesen. ἀθροισμὸς hat sich gewiß nur deshalb bisher in den Ausgaben erhalten, weil es einen dem ἀριθμός immerhin ähnlichen Begriff bezeichnet. Trotzdem kann gar keine Rede davon sein, daß es echt sei. Denn dann würde das hier beginnende Argument gegen die Existenz des ἀθροισμὸς gerichtet sein. Aber dieser Ausdruck kommt als philosophischer term. techn., wenigstens als einfaches Synonym des ἀριθμός, nicht vor. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Begriff ἀθροισμὸς gelegentlich in der Erörterung über den ἀριθμὸς auftritt (cf. z. B. p. 535, 19. 726, 23). Hier könnte es sich indessen nur um den ἀθροισμὸς als Synonymon des ἀριθμὸς handeln; denn wir wissen, daß der ganze Abschnitt (von § 248 ab) vom ἀριθμὸς handelt, und außerdem erweist sich unser Argument in seiner Fortsetzung deutlich als gegen den ἀριθμὸς gerichtet (cf. V. 10. 14. 18. 22). Desgleichen das nächste Argument (p. 538, 1). Es kann also gar kein Zweifel sein, daß auch an unserer Stelle, bei der Einführung des Arguments, der ἀριθμὸς bezeichnet war. Eine Ersetzung des κύριον ὄνομα durch das mindestens doch unterminologische ἀθροισμὸς ist indessen gerade an dieser Stelle völlig undenkbar.

543, 17: die Worte ἀλλὰ λέγεται κατὰ δύναμιν εἶναι νεοσσὸς εἰς τὸ κατ' ἐντελέχειαν ὑπάρχειν kann man kaum anders

phys. II verstehen als Hervet, welcher übersetzt: 'sed dicitur potestate esse pullus, donec sit actu ac perfectione'. Aber was bedeutet das für den Zusammenhang? Die Entstehung des Küchleins aus dem Ei wird doch als Beispiel des Werdens angeführt, und bei der überlieferten Lesart wäre mit keinem Worte vom Werden die Rede. Es wird freilich in diesem Fall zunächst hervorgehoben, daß das Ei *κατὰ δύναμιν* bereits ein Küchlein ist, obzwar nicht *κατ' ἐντελέχειαν* — wozu sollte dann aber, gerade jetzt, wo der entscheidende Gedanke erwartet wird, jene unklare und halbrichtige, jedenfalls nichtssagende Bemerkung dienen, die nur das schon Ausgesprochene wiederholt und in keiner Weise einen neuen Gesichtspunkt eröffnet? Was man erwartet, kann nicht zweifelhaft sein; es muß dargelegt werden, inwiefern das Ei, obgleich es *κατὰ δύναμιν* bereits ein Küchlein ist, dennoch als Beispiel des Werdens in Betracht kommt, inwiefern von ihm gesagt werden kann, daß es zum Küchlein werde. Daher schlage ich vor zu lesen: *ἀλλὰ λέγεται ⟨νεοσσὸς γίνεσθαι καθὸ μεταβαίνει ἐκ τοῦ⟩ κατὰ δύναμιν εἶναι νεοσσὸς εἰς τὸ κατ' ἐντελέχειαν ὑπάρχειν.*

543, 20 f.: der Satz *ὥστε πάντα τὸν τῶν δογματικῶν λόγον παρὰ τὴν ἐνάργειαν χωρεῖν* lautet in Hervets Übersetzung: 'quo fit ut omnis oratio dogmaticorum procedat ex evidentia'. Aber *τὸν — λόγον παρὰ τὴν ἐνάργειαν χωρεῖν*[1]) kann sicherlich nur bedeuten: der *λόγος* laufe der *ἐνάργεια* zuwider, gehe an ihr vorbei, nehme seinen Verlauf im Gegensatz zu ihr (vgl. das *παρὰ τὴν ἐνάργειαν* in p. 510, 29 f.; 503, 17. 28; 505, 7 f.). Trotzdem versteht man, wie Hervet zu seiner gewalttätigen Übersetzung kommt: das *δογματικῶν* fordert diesen Sinn, denn die Dogmatiker bestreiten nicht die *ἐνάργεια*, sondern berufen sich vielmehr auf sie. Die einfachste Auskunft wäre nun, wie es zunächst scheint, aus dem *παρὰ* ein *κατὰ* zu machen. Aber diese Lösung scheitert sogleich an den folgenden Worten. Denn wenn man überhaupt an dem *δογματικῶν* festhält und wohl gar noch ihm zu Liebe das *παρὰ* in *κατὰ* verwandelt, so kann man den *ὥστε*-Satz nur verstehen als ein Urteil des Sextus über die Ansicht der Dogmatiker, die sie seit V. 13 selbst vorgetragen haben. Das *πλανῶνται δ' οἱ ταῦτα λέγοντες* setzt aber ohne Zweifel voraus, daß jene den Dogmatikern in den Mund gelegte Ausführung erst unmittelbar vor diesen Worten endigte. Denn eben mit ihnen, mit dem *πλανῶνται δ' οἱ ταῦτα λέγοντες*, nimmt offenbar Sextus selber

[1]) Zu dem *χωρεῖν* vgl. die Lesart von N und die Konjektur Kochalskys zu p. 367, 17 und siehe oben zu dieser Stelle.

wieder das Wort, welches er seit V. 13 den Dogmatikern überlassen hatte. Deshalb ist es völlig undenkbar, daß er bereits vorher die Darlegung der Dogmatiker mit dem *ὥστε*-Satz (der auch schon seiner grammatischen Struktur und Stellung nach notwendig zum vorhergehenden gehört) in seinem eigenen Sinne abschließt. Zum mindesten bekäme die Darstellung dadurch etwas Unlebendiges, während doch gerade, wenn die Gegner sprechend eingeführt werden, Rede und Gegenrede unvermittelt wie im Dialog miteinander abzuwechseln pflegen, wie z. B. gleich wieder in p. 543, 32 ff. (vgl. p. 297, 23 ff.; p. 301, 4 ff.; p. 368, l. 19; 370, 11; 390, 27; 483, 4 ff. p. 496, 11. 33. p. 708, 16). Ich schlage daher vor, *ἀπορητικῶν* für *δογματικῶν* zu schreiben. Dann sprechen die Dogmatiker selber das Schlußwort zu ihrer Ausführung[1]), indem sie aus ihren Beispielen für die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Werdens folgern, daß 'der ganze *λόγος* der Aporetiker' (cf. p. 543, 11), der bis § 339 reichte, der sinnlichen Wahrnehmung zuwiderlaufe. Auch gerade dieser Ausdruck *πάντα τὸν . . . λόγον* paßt in Wahrheit nur zu *ἀπορητικῶν*, denn die Dogmatiker berufen sich nur kurz mit wenigen Beispielen ohne alle Dialektik auf die naive Anschauung, während die Aporetiker lang ausgesponnene künstliche *λόγοι* ins Feld geführt hatten, um über die sinnliche Evidenz zu triumphieren. So steht in diesem Fall nicht sowohl ein *λόγος* wider den anderen, als vielmehr der *λόγος* als Kampfmittel der Skeptiker gegen die *ἐνάργεια* als die Autorität der Dogmatiker (vgl. oben § 66—69. 168; Hyp. I 33; Hyp. III 49. 66. 81. 135 f.). Das ist es, was die letzteren in ihrem Schlußsatz hervorheben wollen; und man wird gestehen, daß dieser bei solchem Inhalt eine ganz andere Bedeutung gewinnt als er sie hätte, wenn in ihm nur das bereits Bekannte, daß die Dogmatiker sich auf die *ἐνάργεια* stützen, überflüssiger Weise wiederholt würde[2]).

543, 26 ff.: Das Beispiel vom Erz, das zur Bildsäule wird, ist dem Beispiel vom kalt werdenden warmen Wasser völlig analog

[1]) Ein Fall von völliger, geradezu beweisender Analogie findet sich p. 367, 17, wo die Dogmatiker ihre Argumentation (§ 360 f.) mit dem Satz *ὥστε ὁ λόγος καὶ κατ' αὐτῶν χωρεῖ* abschließen und darin zusammenfassen und Sextus dann mit einem *ἡμεῖς δὲ* wieder einsetzt (cf. oben zu dieser Stelle). Dasselbe gilt von p. 57, 3, wo das *οἱ δὴ ταῦτα λέγοντες ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν* dem *πλανῶνται δ' οἱ ταῦτα λέγοντες* an unserer Stelle besonders ähnlich ist (cf. noch p. 441, 21; 577, 25; 585, 15).

[2]) Natürlich ist das *δογματικῶν* nicht Versehen, sondern Interpolation, hervorgegangen aus der irrigen Auffassung, daß in dem Satz *ωστε — χωρεῖν* schon wieder Sextus spreche, aber nicht seine eigene Partei tadeln könne.

phys. II (cf. p. 543, 13 ff). Es ist daher zu erwarten, daß auch die Widerlegung bei dem Erz ebenso verläuft wie bei dem Wasser (cf. p. 543, 23 ff.). Danach müßte der Satz V. 26 f. den Sinn haben: das Erz wird weder Erz, weil es schon Erz ist, noch wird es zur Bildsäule, weil es sie nicht ist. Die Bekker-Mutschmannsche Lesart *οὔτε ὁ χαλκὸς γίνεται . . . οὔτε ὁ ἀνδριὰς* kann also keinesfalls richtig sein; denn es handelt sich nicht um zwei Subjekte des Werdens, sondern um ein Subjekt mit zwei Möglichkeiten des Werdens und demgemäß mit zwei Prädikatsnomina. Man könnte also zunächst schreiben wollen: *καὶ πάλιν οὔτε [ὁ] χαλκὸς γίνεται τῷ εἶναι ⟨ὁ⟩ χαλκός οὔτε [ὁ] ἀνδριὰς τῷ μὴ εἶναι.* Aber dabei hat das Subjekt eine unnatürliche Stellung: es kann vom Anfang nicht weg. Besser ist daher *καὶ πάλιν οὐδὲ* (statt *οὔτε*) *ὁ χαλκὸς γίνεται ⟨χαλκὸς?⟩ τῷ εἶναι χαλκὸς οὐδὲ* (libri, *οὔτε* Bekker) *[ὁ] ἀνδριὰς τῷ μὴ εἶναι.* Hält man aber das *οὔτε — οὔτε* nach der Analogie des ersten Beispiels für unentbehrlich, so käme endlich — wohl als beste Lösung — in Betracht: *καὶ πάλιν οὐδὲ ὁ χαλκὸς ⟨οὔτε χαλκὸς⟩ γίνεται τῷ εἶναι χαλκὸς οὔτε [ὁ] ἀνδριὰς τῷ μὴ εἶναι.*

Adv. Ethicos

551, 17 f. schlage ich vor: *οὕτω καὶ τὸ* (*κἂν τῷ* libri) *φάναι ἀγαθὸν ⟨λέγεσθαι⟩ τὴν ἰδέαν καὶ τὸ μετέχον τῆς ἰδέας ἔκθεσις μέν ἐστι σημαινομένων.* Die Einfügung des *λέγεσθαι* ist notwendig[1]), weil die bloße Tatsache, daß sie die Idee und das an ihr Teilhabende *ἀγαθὸν* nennen, nicht schon als *ἔκθεσις* der *σημαινόμενα* bezeichnet werden kann; vielmehr kann die *ἔκθεσις* erst darin liegen, daß sie behaupten, jenes beides werde so genannt; so hieß es dann auch vorher p. 551, 7 ff. *ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὅταν φῶσιν ἑτέρως λέγεσθαι ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν καὶ ἑτέρως τὸ μετέχον τῆς ἰδέας, σημαινόμενα ἐκτίθενται.* Auch schon der vorhergehende Satz läßt sich vergleichen V. 5 ff.: *οὐκ ἐν ἴσῳ λέγεται παρά τε τοῖς περὶ τὸν Πλάτωνα . . . πολλαχῶς ὀνομάζεσθαι τἀγαθὸν καὶ παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς*, ebenso p. 550, 24 f.: *τριχῶς εἰπόντες ἀγαθὸν προσαγορεύεσθαι* (cf. auch V. 27 und p. 558, 11), und die Parallelstelle in Hyp. III

[1]) Übrigens würde das *φάναι ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν*, auch wenn man von dem *λέγεσθαι* absehen wollte, wenigstens nach dem meistbefolgten Sprachgebrauch (doch vgl. p. 558, 20) auch so schon die Hinzusetzung eines *εἶναι* erfordern.

p. 161, 9 f.: *ἐντεῦθεν καὶ τριχῶς τὸ ἀγαθόν φασι λέγεσθαι.* Vgl. ferner p. 123, 22. 124, 18. 162, 24 f. und zu p. 58, 24.

551, 32 ist nicht klar, was als Subjekt des *λέγει* in *καθὸ λέγει* zu verstehen ist; jedenfalls kann nach dem Zusammenhang nur der *ὅρος* in Betracht kommen, denn auf das *πρῶτον σημαινόμενον* bezieht sich wohl das *ὅ* in *καθὸ* zurück. Der *ὅρος* ist aber (wie übrigens auch das *σημαινόμενον*) als Subjekt des *λέγει* undenkbar, in diesem Falle schon deshalb, weil es ersichtlich unmöglich ist, gleichzeitig das *ὅ* in *καθὸ* auf das *πρῶτον σημαινόμενον* und das *λέγει* auf den *ὅρος* des *πρῶτον σημαινόμενον* zu beziehen, von dem vorher allein die Rede ist. Das *καθὸ λέγει* würde nämlich voraussetzen, daß der *ὅρος* auch noch zu andern *σημαινόμενα* in Beziehung stehe. An und für sich ist aber für das *λέγει* ein persönliches Subjekt viel wahrscheinlicher. Indessen kann ein bestimmter Philosoph hier nicht gemeint sein, da p. 550, 26 'die Stoiker' als Vertreter dieser Lehre genannt worden sind. Nun kommt hinzu, daß der ganze Relativsatz (*καθὸ — ὠφελεῖσθαι*) durch seine Stellung in der Periode ziemlich störend wirkt und anderseits überflüssig ist, weil sein Inhalt gleich hinterher noch einmal wiederholt wird. Vielleicht handelt es sich um ein Glossem (*καθ' ὅ — ὠφελεῖσθαι*); als Subjekt zu *λέγει* wird der Glossator am Ende niemand anders als Sextus selber verstanden haben (vgl. zu p. 340, 4).

559, 14 setzen Hervet und Fabricius zwischen *περιστάσεις* und *μήτε* einen Punkt; erst Bekker schließt das Folgende ohne jede Interpunktion an, ist aber mit dieser Neuerung ohne Zweifel im Unrecht. Denn das *παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις* ist dem *φύσει* in V. 12 entgegengesetzt: Ariston lehrt, es gebe unter den *ἀδιάφορα* nicht *φύσει προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, sondern nur *κατὰ περίστασιν* (cf. V. 30); derselbe Gegensatz erscheint V. 27/28 und V. 29ª/30. Das *πάντως* V. 15 und das *κατ' ἀνάγκην* V. 16 sind aber dem *φύσει* synonym; läse man also V. 13—17 als einen Satz, so ergäbe sich als Inhalt von V. 12 ff. kurz gefaßt folgender Ungedanke: 'es gibt keine *φύσει προηγμένα*, sondern *κατὰ περίστασιν* sind die angeblichen *προηγμένα* doch nicht in Wirklichkeit (= *φύσει*) *προηγμένα*'. Auch die Parallelstelle in Hyp. III p. 166, 23 ff. spricht gegen die Bekkersche Interpunktion: *τινὲς δὲ οὐδὲν τῶν — ἀδιαφόρων φύσει προηγμένον ἢ ἀποπροηγμένον εἶναι λέγουσιν· ἕκαστον γὰρ τῶν ἀδιαφόρων παρὰ τὰς διαφόρους περιστάσεις ὁτὲ μὲν προηγμένον φαίνεσθαι ὁτὲ δὲ ἀποπροηγμένον.* Diese Parallele legt

eth. die Vermutung nahe, daß an der kritischen Stelle nicht bloß ein ὥστε (oder ὡς = ὥστε), sondern noch etwas mehr ausgefallen ist, nämlich der in Hyp. III ausgesprochene, hier geradezu vermißte, Gedanke, daß παρὰ τὰς διαφόρους περιστάσεις ein und dasselbe bald als προηγμένον, bald als ἀποπροηγμένον erscheine. Als Ergänzung käme demnach etwa in Betracht: ....., ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις ⟨ἕκαστον τῶν ἀδιαφόρων (bzw. τὸ αὐτὸ) ὅτε μὲν προηγμένον φαίνεσθαι, ὅτε δὲ ἀποπροηγμένον, ὥστε⟩ μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε κτλ.

559, 20: cf. zu p. 407, 1.

561, 9 lese ich εἰ δὲ ⟨οὐ πᾶν⟩ τό τινι φαινόμενον ἀγαθὸν καὶ πάντῃ[1]) ἔστιν ἀγαθόν, ὀφείλομεν κτλ. p. 560, 20f. war die Alternative gestellt: ἤτοι γὰρ πᾶν τὸ ὑπό τινος δοξαζόμενον ἀγαθὸν ῥητέον ταῖς ἀληθείαις ἀγαθόν, ἢ οὐ πᾶν. In p. 560, 21 bis 561, 9 wurde die erste Möglichkeit widerlegt. Es ist also das natürlich Gegebene, daß Sextus jetzt, zur zweiten Möglichkeit übergehend, diese ebenso wie zu Anfang bezeichnet. Dadurch würde der neue Satz auch den besten Anschluß an das Vorhergehende gewinnen: nach der conclusio V. 7 ff. οὐκ ἄρα πᾶν τό τινι φαινόμενον ἀγαθὸν ..... ginge die Erörterung sogleich weiter mit εἰ δὲ οὐ πᾶν τό τινι φαινόμενον ἀγαθὸν κτλ. Damit verglichen, wirkt das Überlieferte εἰ δὲ τό τινι φαινόμενον κτλ. viel weniger scharf und klar, zum mindesten sähe man gern den Gegensatz hinzugefügt: was aber allen übrigen als gut erscheine, sei in Wahrheit nicht gut[2]). Freilich kommt der Nachsatz hierauf gleich zu sprechen, aber gerade er nimmt sich sehr viel natürlicher aus, wenn εἰ δὲ ⟨οὐ πᾶν⟩ vorhergeht: 'wenn aber nicht alles, was irgend jemandem gut scheint, auch gut ist, so müssen wir unterscheiden können, bei wem Wahrheit und bei wem bloße δόξα vorliegt'.

563, 11 streiche ich das ἐκ vor τούτου. Seine Entstehung erklärt sich psychologisch leicht aus dem ἐξ οὗ V. 9. Der Sinn aber fordert hier ebenso gut wie in V. 6 ein bloßes τούτου. Wie aus einem äußeren Gegenstand eine αἵρεσις in uns erwachsen soll, ist

[1]) Ich ziehe πάντῃ dem überlieferten παντὶ vor, welches bei der vorliegenden Problemstellung, gleichviel ob man das οὐ πᾶν einfügt oder nicht, dem Ausdruck ein schiefes Ansehen gibt (cf. 358, 6, wo ich jetzt auch πάντῃ für besser halte, obzwar nicht aus so zwingendem Grund wie hier).

[2]) Vgl. das ἤ τι ... καὶ οὐ πᾶν in p. 568, 19f. Überhaupt ist die ganze Argumentation p. 568, 17ff. zu unserer Stelle zu vergleichen, zumal V. 30f.

schwer ersichtlich. Dagegen gibt τούτου als gen. obj. zu αἵρεσιν ebenso wie V. 6 einen klaren Sinn. Auch würde das ἐκ τούτου, wenn man es einmal gelten ließe, den Satz zur Tautologie machen und seine eigentliche Pointe zerstören; denn es soll doch gezeigt werden, daß dort, wo keine Einwirkung von dem Gegenstande her auf uns zugrunde liegt, die Bewegung von uns her auf den Gegenstand, welche in der αἵρεσις zunächst als scheinbar einzige in die Augen fällt, in Wirklichkeit gar nicht denkbar ist.

563, 29 halte ich das κατὰ τὸν ἴδιον λόγον für ein Glossem, sei es zu V. 26 καθὸ ψιλῶς σωματικόν ἐστι κίνημα, sei es zu V. 30 δι' αὐτὸ oder auch zu p. 564, 3 φύσει ἀγαθόν. Daß der sich von selbst verstehende Satz 'αἴσθησις und διάνοια gehören der Seele an' durch die Formel κατὰ τὸν ἴδιον λόγον bekräftigt werden sollte, ist an sich schon unwahrscheinlich und der Zusammenhang bietet dazu keinen irgendwie ersichtlichen Anlaß. Im Gegenteil wirkt das Auftreten des κατὰ τὸν ἴδιον λόγον an dieser Stelle geradezu irreführend auf den Leser, denn in dem ganzen Abschnitt (von p. 562, 3 ab) wurde diese Formel neben dem gleichbedeutenden δι' αὐτὸ stets in bestimmter Beziehung, nämlich auf das hier behandelte Problem, ob es ein an sich selbst, seinem eigenen Wesen nach, Gutes gebe, verwendet (cf. p. 562, 3. 6. 8. 12. 563, 14. 17. 30). Man hat daher unwillkürlich den Eindruck, daß sie hierfür reserviert bleiben soll, und empfindet es als störend, wenn sie plötzlich, und noch dazu ohne Sinn und Grund[1]), in Beziehung auf einen untergeordneten Hilfsgedanken auftritt.

564, 6 und **9**: Nach dem überlieferten Text wurden hier für den Satz δυνάμει γὰρ συναποδέδοται τῇ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ζητήσει zwei Gründe angeführt, der erste durch πρῶτον μὲν ὅτι, der zweite durch εἶτα ἐπεὶ (V. 9) eingeleitet. Dem Inhalt nach bringt aber der mit εἶτα ἐπεὶ beginnende Satz nicht einen zweiten Grund für das δυνάμει συναποδέδοται, sondern eröffnet eine besondere und eigentliche Behandlung des δυνάμει schon erledigten Problems. Das προηγουμένως tritt dem δυνάμει gegenüber[2]). So

[1]) Diese Formel kommt zwar öfter bei Sextus vor; cf. z. B. noch p. 451, 14. 631, 20, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον p. 157, 14. 159, 29. 724, 10; doch gehört sie immerhin nicht zu seinen allergeläufigsten Wendungen.

[2]) Vgl. adv. phys. I 390; adv. phys. II 319—326 (p. 540, 11; 541, 1. 6); adv. rhet. § 48f. (dort allerdings weder δυνάμει noch προηγουμένως, aber sonst dasselbe Verhältnis der Sätze); p. 588, 13ff. δυνάμει μὲν οὖν συναποδέδοται ..., ὅμως δ' οὖν ...; p. 605, 16ff.: ᾧ συναναιρεῖται (sc. δυνάμει) — ομως δ' ....

eth. würde also das πρῶτον μὲν ὅτι geradezu zu der Annahme nötigen, daß hinter νενόηται, wie Rüstow meint, oder hinter εἶτα ἐπεὶ ein zweites Argament für das δυνάμει συναποδέδοται ausgefallen sei. Das ist aber wenig glaublich, zumal da man sich keine Vorstellung davon machen kann, welcher Art ein solches zweites Argument für jenen Satz gewesen sein sollte. Nun kommt hinzu, daß das ὅτι mit dem darauf folgenden ἐπεὶ konkurriert: eins von beiden muß gestrichen werden. Mutschmann entscheidet sich für das ἐπεί, welches man leicht als Korrektur für das ὅτι (unter dem Einfluß des ἐπεὶ von V. 9) erklären könnte. Ich ziehe, weil ich vor allem das πρῶτον μὲν anstößig finde, zunächst die Streichung von πρῶτον μὲν ὅτι vor. Natürlich muß nun auch das εἶτα in V. 9 wegfallen, denn es bezieht sich zweifellos auf das πρῶτον μὲν zurück und kann nicht etwa, wie Rüstow zu glauben scheint, das Folgende als selbständigen Satz angeknüpft haben. Vielmehr ist anzunehmen, daß dessen Anfang etwa ἐπεὶ ⟨δὲ⟩ oder ⟨ὅμως δ'⟩ ἐπεὶ (cf. p. 684, 21) gelautet hat.

Diese Vorschläge scheinen sehr kühn, aber vielleicht befreundet man sich mit ihnen, wenn man mit mir erkennt, daß hier wirklich eine auf Mißverständnis beruhende willkürliche Verunstaltung des Textes vorliegt. Das Falsche und künstlich Bewirkte ist eben diese Koordinierung der beiden Sätze als zweier Begründungen für das δυνάμει συναποδέδοται, wie sie durch das πρῶτον μὲν und εἶτα hervorgebracht wird. Vielleicht ist es aber richtiger, in V. 6 das ὅτι stehen zu lassen und πρῶτον μὲν und ἐπεὶ zu streichen; denn während bei einer Streichung des πρῶτον μὲν ὅτι die beiden ἐπεὶ-Sätze, weil sie nicht mehr parallel laufen, ziemlich störend aufeinanderstoßen, ist es hingegen sehr begreiflich, daß der Glossator den ὅτι-Satz und den ἐπεὶ-Satz durch die Glosseme πρῶτον μὲν ἐπεὶ und εἶτα zu parallelisieren suchte. Das Motiv dieser wunderlichen Verballhornung mag mit der Lücke in V. 9 zusammenhängen, welche die Selbständigkeit des hier beginnenden Satzes verdunkelte und daher dazu verführen konnte, ihn an das Vorhergehende anzuschließen. Vielleicht läßt sich aber die Ursachenkette noch weiter zurückverfolgen. Unser Glossator könnte nämlich zu seinem törichten Einfall dadurch angeregt worden sein, daß er am Rande die Argumente durch α' und β' numeriert fand. Natürlich hätte sich dann das α' auf V. 5 ff. (δυνάμει γὰρ κτλ.), das β' auf V. 9 ff. (ἐπεὶ κτλ.) bezogen. Der Glossator, bzw. der Interpolator, bezog aber das α' auf V. 6 f. (ὅτι κτλ.) und geriet hierdurch auf seinen verwirrenden Eingriff. — In V. 9 schlage ich vor: τὸ τοιοῦτον ⟨διδάσκειν, ἔδοξεν ἡμῖν⟩ πάλιν κτλ.

567, 1: Ich denke mir den überlieferten Text in folgender Weise entstanden: das Ursprüngliche war ἄλλος δέ τις φήσει περιμάχητον εἶναι τὸ νικᾶν καὶ τὸ ἡγεῖσθαι τοῖς ζῴοις οὐ δι' αὐτό, διὰ δὲ τὴν ἐπακολουθοῦσαν αὐτῷ κατὰ ψυχὴν τέρψιν κτλ. Durch ein Versehen fiel das οὐ vor δι' αὐτό weg, den so sich ergebenden Widersinn suchte ein Leser durch Annahme einer Lücke hinter δι' αὐτὸ und Ausfüllung derselben mit ἀνθρώπῳ δ' οὐ δι' αὐτό zu beseitigen [1]).

Daß der überlieferte Text nicht richtig sein kann, ergibt sich aus V. 3 καὶ μᾶλλόν γε τοῦτο ἐπ' ἀνθρώπων ἔστιν ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὧν κτλ.; denn daraus folgt erstlich, daß von den Menschen vorher noch keine Rede gewesen ist, zweitens, daß das dem Argument zugrunde liegende Urteil prinzipiell auch von den Tieren gelten soll, bei denen es nur nicht durch so augenfällige äußere Anzeichen bestätigt wird wie bei den Menschen.

Und wirklich gäbe es gar keinen Grund, die Tiere von dieser Beurteilung auszuschließen. Denn die mit dem νικᾶν und ἡγεῖσθαι verknüpfte Lust erleben sie ebenso gut wie der Mensch und sie ist für sie ebenso sehr (oder so wenig) Motiv wie für den Menschen. Man wende nicht ein, die Tiere fühlten wohl die Lust, wenn sie da ist, ebenso wie der Mensch, aber sie sähen sie nicht voraus und daher könne sie für sie kein Motiv abgeben. Das bewußte Voraussehen ist gar kein wesentliches Moment dieser Argumentation, die sich ausführlicher auch p. 563, 11 ff. (cf. p. 562, 31 ff.) findet, desgleichen p. 165, 1 ff., wo es heißt: εἰ δὲ γίνεταί τι περὶ ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ἐκτὸς προσηνὲς κατάστημα καὶ ἀσμενιστὸν πάθος, οὐχὶ δι' ἑαυτὸ αἱρετὸν ἔσται τὸ ἐκτός, ἀλλὰ διὰ τὴν περὶ ἡμᾶς ἐπ' αὐτῷ γινομένην διάθεσιν. Es handelt sich also einfach darum, ob ein Gegenstand, ein Zustand, eine Handlungsweise um ihres objektiven Wesens und Inhalts willen oder wegen ihrer Wirkung auf das Subjekt, ihrer Wertbedeutung für dieses, gewollt wird. Warum die zweite Möglichkeit für die Tiere nicht in Betracht kommen sollte, ist nicht abzusehen. Die Argumentation will also die Tiere sicher nicht ausschließen, freilich aber betont sie, daß beim Menschen die

[1]) Man beachte, daß dem δ' hinter ἀνθρώπῳ kein μὲν voraufgeht. Ferner ist es wohl nicht ganz bedeutungslos, daß das αὐτῷ in V. 2, welches sich auf τὸ νικᾶν καὶ τὸ ἡγεῖσθαι in p. 566, 32 bezieht, viel sicherer in diesem Sinne verstanden würde, wenn das ἀνθρώπῳ δ' οὐ δι' αὐτὸ nicht dazwischen stünde. Wenn es dasteht, ist man stets versucht, das αὐτῷ auf ἀνθρώπῳ zu beziehen. Vielleicht wurde dies sogar von dem Interpolator beabsichtigt, der wegen des αὐτῷ den Singular ἀνθρώπῳ statt ἀνθρώποις gewählt haben mag.

eth. Motivbedeutung des subjektiven Werts der Dinge in Erscheinungen wie Ehre, Lob, Geschenke, Ruhm usw. viel sichtbarer zutage trete (vgl. zu dem steigernden *καὶ μᾶλλόν γε* p. 407, 1).

Endlich wird diese Auffassung auch durch das Verhältnis des Arguments zu der vorhergehenden Beweisführung bestätigt. Die Berufung der Stoiker auf die *γενναῖα ζῷα* wurde in § 99 und 100 dargelegt. In § 101 und 102 folgten zwei Gegenargumente; das erste wies darauf hin, daß das 'Erblicken' des *καλόν* nur vernunftbegabten Wesen möglich sei, das zweite erklärte, das von den Tieren erstrebte Ziel sei höchstens das *ἡγεῖσθαι* und *νικᾶν* als solches, dieses aber sei gar nicht *φύσει καλόν*, sondern *ἀδιάφορον*, mithin sei nicht das *καλόν* das instinktiv begehrte *τέλος* der Tiere. Eben dies, was er soeben widerlegt hat, konzediert (s. p. 566, 18 mit den Angaben des Apparats) nun Sextus den Gegnern in § 103—105, zeigt aber, daß, wenn auch gewisse Tiere *φυσικῶς* nach dem *καλόν* trachten, daraus keineswegs dasselbe für den Menschen folge. Wie verhält sich hierzu nun das Argument von § 106? Nach dem überlieferten Text müßte man annehmen, daß Sextus hier das Verfahren der Konzession noch fortsetzt: 'die Tiere zwar erstreben das *νικᾶν* und *ἡγεῖσθαι δι' αὐτό*, nicht aber der Mensch' — das sieht wie eine Konzession aus, aber in Wirklichkeit läßt es sich nicht als eine solche verstehen. Denn daß die Tiere das *νικᾶν* um seiner selbst willen erstreben, ist ja gar nicht das von den Gegnern Behauptete; mit dieser Konzession wäre ihnen also gar nicht gedient, da ihnen nur daran liegt, daß die Tiere triebmäßig auf das *καλόν* ausgehen. Dieser These aber hatte Sextus in § 102 den Satz gegenübergestellt, daß die Tiere vielmehr das *νικᾶν* und *ἡγεῖσθαι* als solches erstreben. Daran knüpft er jetzt, nachdem er inzwischen ex concesso argumentiert hatte, wieder an, indem er das dort Anerkannte noch weiter einschränkt: 'ein anderer wird sagen, das *νικᾶν* und *ἡγεῖσθαι* werde von den Tieren gar nicht um seiner selbst, sondern um der damit verknüpften Lust willen erstrebt'.

567, 10: cf. zu p. 576, 2.

567, 25: für die Umstellung des *καὶ εἰ* in *εἰ καὶ* vgl. noch p. 471, 26. 531, 12. 607, 9 (*σκοπῶμεν εἰ καί*).

568, 21 f. ist vielleicht zu lesen: *ἢ ἐν τῷ πρός τί πως ἔχειν ἐστὶ τοιαῦτα* (sc. *αἱρετά* und *φευκτά*, statt *ταῦτα*), *καὶ ὡς μὲν πρὸς τίδε* (statt *τόνδε*) *τόδ' ἐστὶν αἱρετὸν ἢ φευκτόν κτλ.* Das *ἐν τῷ πρός τί πως ἔχειν* verstehe ich analog dem *ἐν τῷ πρός τι* p. 33, 2 (cf. zu p. 25, 6–15). *τόδε* statt *τόνδε* ist erforderlich, weil nach p. 569, 14 f. bei dem *πρός τι* nicht an die Verschiedenheit der urteilenden Subjekte, sondern an die der *περιστάσεις* und *καιροί* gedacht wird (cf. p. 36, 30 ff.).

569, 17: *μήτε ἐπὶ κακῷ* ⟨*ὡς κακῷ*⟩? cf. V. 16, p. 572, 8. 9; 577, 6 f.

571, 19 wird das von Mutschmann gestrichene *ὑπάρχειν* wohl durch p. 574, 1 geschützt. In V. 20 ist wahrscheinlich mit Bekker *παρέχειν* anstatt *ὑπάρχειν* zu lesen.

574, 3: die Unechtheit des *λογικὴν* an dieser Stelle beweist das unmittelbar Vorhergehende (p. 574, 1. 2, cf. V. 8), ferner p. 569, 18; 574, 13; 575, 1; 577, 9. Wahrscheinlich ist das *λογικὴν* vor *κρίσιν* zu transponieren; es würde dann das *κατὰ δόξαν* durch *κατὰ λογικὴν κρίσιν* erläutert, ebenso wie nachher das *κατ' ἀνάγκην* in V. 9 durch *κατ' ἄλογον αἰσθήσεως πάθος* (cf. p. 574, 9. 575, 3 f. 577, 10). Auch p. 575, 4 f. (*τὰ γὰρ μὴ παρὰ τὴν τοῦ λόγου διαστροφὴν συμβαίνοντα καὶ τὴν φαύλην δόξαν*) spricht für die Transposition. Immerhin kann diese nicht als ganz so sicher gelten wie die Streichung des Wortes vor *δόξαν* (cf. p. 576, 13); es könnte sich auch um ein bloßes Glossem zu *κρίσιν* handeln.

575, 14: cf. zu p. 576, 2.

576, 2: daß dem *ἀλλά τοί γε* (und ähnlichen Wendungen) ein *εἰ* vorherzugehen pflegt, zeigen p. 204, 3; 350, 11; 467, 16; 567, 10; 575, 14; 677, 31; 686, 2 [1]). Bekkers Änderung des überlieferten *καὶ εἰ* in *καὶ εἰς* ist also auf jeden Fall verfehlt. Welcher Anstoß aber trieb Bekker zu seiner Konjektur? Ich sehe schlechterdings keinen anderen, als daß nach der überlieferten Lesart der *ἀκρότατος πόνος* nicht eo ipso auch stets *ταρακτικώτατος* wäre. Dieses Bedenken ist aber viel einfacher durch die Umstellung des *καὶ εἰ* in *εἰ καὶ* zu beseitigen. — Dieselbe Umstellung ist auch p. 350, 11 und p. 467, 16 erforderlich; an beiden Stellen ergibt der Zusammenhang mit Sicherheit, daß der Inhalt des Bedingungssatzes auf jeden Fall als vollendete Tatsache angesehen wird. — Das Gleiche trifft übrigens auch für p. 567, 10 und p. 575, 14 zu, wo man indessen kaum wagen wird, das *καὶ γὰρ εἰ* in *εἰ γὰρ καὶ* zu ändern.

576, 23: vgl. zu meinem Vorschlag *ταὐτὸ* (statt *τοῦτο*) p. 571, 20 f.: *πάλιν τε καὶ περὶ αὐτῶν τῶν κακῶν ὁ αὐτός ἐστι λόγος.*

---

[1]) Vgl. sonst z. B. Lucian. Hermotim. § 82: *ὥστε δίκαιος ἂν εἴην, εἰ καὶ μὴ ὢν βελτίω ἀπέφηνα, μισθὸν παρ' ὑμῶν λαβεῖν, ἀλλ οὖν ἐκείνων γε ἃ μὴ δέδρακεν αἰδούμενος φιλοσοφίαν.*

eth. **576, 25:** . . . . *πόνον ⟨μόνῳ⟩ ἔχεται?* cf. p. 577, 1. Der Gegensatz zum Folgenden (V. 27 f. *διπλασιάζει*) scheint das *μόνῳ* zu fordern.

577, 8 ff. erwartet man als das inhaltlich und stilistisch allein Mögliche: *οὐκοῦν ὁ περὶ πάντων [μὲν] ἐπέχων ἐν μὲν τοῖς* (anstatt *τῶν*) *κατὰ δόξαν τελειοτάτην καρποῦται τὴν εὐδαιμονίαν, ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ ἀλόγοις κινήμασι ταράττεται μὲν . . . . ., μετριοπαθῶς δὲ διατίθεται* (cf. p. 575, 1 ff.). Die bloße Streichung des *μὲν* (Bekker) beseitigt den Anstoß nur halb, die Transposition des *μὲν* hinter *καρποῦται* (Rüstow) macht ihn eher schlimmer. Da über den beabsichtigten Sinn und Wortlaut kein Zweifel sein kann und anderseits ein Versehen des Sextus selber in diesem Fall nicht in Betracht kommt, so läßt sich die vorgeschlagene Änderung kaum umgehen.

577, 18 vermutet v. Arnim (frgm. Stoic. vet. II 119) *καί τινος φυτοῦ τόπον* (statt *τρόπον*) *ἐπεῖχεν*, wahrscheinlich weil er annimmt, daß es die Redewendung *τρόπον τινὸς ἐπέχειν* nicht gebe. Und in der Tat entbehrt sie, verglichen mit Ausdrücken wie *τόπον τινὸς ἐπέχειν* (cf. p. 444, 1. 2; 465, 17; 472, 20; 703, 33), *χώραν τινὸς ἐπέχειν* (p. 619, 13), *τόπον ἐπιλαμβάνειν* (p. 443, 31; 472, 27), *τάξιν ἐπέχειν* u. ä. der unmittelbaren Anschaulichkeit. Trotzdem aber gibt es sie, wie mir insbesondere p. 671, 8 zu beweisen scheint, wo man durch die Schreibung *ἡλίου τόπον* (statt *τρόπον*) *ἐπέχειν φησὶ τὸν Πύρρωνα* den charakteristischen und absichtlich so gewählten Ausdruck zerstören würde. Zunächst fällt für das *τρόπον* schon sehr stark ins Gewicht, daß es in dem Verse, der erklärt werden soll (p. 670, 27), heißt *θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις*. Darin liegt für Sextus zweifellos der Anlaß, sich gerade dieser Wendung *τρόπον ἐπέχειν* zu bedienen, mit der er die Worte des Dichters umschreibend wiedergeben will; und nur wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß diese Wendung unmöglich sei, wird man umgekehrt zu der Annahme geneigt sein, das *θεοῦ τρόπον* des Verses habe die Verderbnis des *τόπον* in *τρόπον* hervorgerufen. Entscheidend gegen *τόπον* und für *τρόπον* aber ist folgendes: gesetzt, Sextus hätte geschrieben *ἡλίου τόπον ἐπέχειν*, so würde in dem Leser durch die Analogie der Konstruktion und die Ähnlichkeit des Klanges unvermeidlich zuerst der Eindruck entstehen, daß diese Wendung absichtlich gewählt sei, um das *θεοῦ τρόπον* durch eine möglichst gleichlautende und aequivalente Wortverbindung wiederzugeben, dann aber würde er mit einer gewissen Enttäuschung erkennen, daß die Entsprechung zwischen

beiden Ausdrucksweisen nur leerer äußerer Schein ist: denn wenn sie auch, wenigstens nach dem ersten Anschein, beide so ziemlich denselben Sinn ergeben, so ist doch gerade der Gleichklang zwischen *τρόπον* und *τόπον* gedanklich völlig bedeutungslos; eben darum kann er hier, wo man nach dem *φησὶ* eine einfache Umschreibung erwartet, nur störend wirken, höchstens könnte eine ganz läppische Spielerei darin gesehen werden. Jene Enttäuschung aber steigert sich noch, wenn man erkennt, daß der Ausdruck *τόπον ἐπέχειν* hier im Grunde gar nicht paßt. Denn dieser besagt, daß etwas in allen Beziehungen einem andern Ding entspricht und sozusagen dessen Rolle spielt (cf. z. B. p. 619, 13). Davon kann aber hier keine Rede sein, weil Sextus der Vergleichung des Pyrrhon mit dem Sonnengott eine ganz bestimmte Beziehung gibt: wie die Sonne das leibliche, so blendet die Skepsis das geistige Auge. So ist an dieser Stelle an dem *τρόπον ἐπέχειν* nicht zu rütteln. Damit ist aber die Existenz dieser Wendung ein für allemal bewiesen. Wenn sie weniger anschaulich ist als *τόπον ἐπέχειν*, so teilt sie das mit dem häufig vorkommenden *λόγον τινὸς ἐπέχειν* (cf. p. 722, 21; 729, 17; 751, 19; zu p. 532, 9) und kann ebenso wenig bezweifelt werden wie dieses. Blicken wir nun auf p. 577, 18 zurück, so sehen wir leicht, daß auch dort das *τρόπον* viel besser als *τόπον* paßt, ja einzig angemessen ist, aus ähnlichen Gründen wie wir sie soeben für p. 671, 8 entwickelt haben. Einen weiteren Beleg bietet Porphyr. vit. Plot. 19 init. (p. 23, 27 Volkm.): *ἣν δὲ ἔσχε καὶ Λογγῖνος περὶ τοῦ Πλωτίνου δόξαν . . ., δηλώσει μέρος ἐπιστολῆς γραφείσης πρός με ἐπέχον τοῦτον τὸν τρόπον* (folgt Zitat), wo eine Änderung von *ἐπέχον* in *ἔχον* schon stilistisch wenig wahrscheinlich ist.

578, 19 a f. ist vielleicht zu lesen *⟨ἐπείπερ⟩ σοφοὶ μόνοι* oder auf eine andere Weise der hiermit angedeutete Sinn herzustellen. Der Anstoß liegt darin, daß hier das *σοφοὶ* dem *καλοὶ* und *πλούσιοι* einfach koordiniert ist, während im unmittelbar Folgenden umständlich bewiesen wird, daß nur der Weise reich und nur der Weise schön ist. Denn daraus folgt doch wohl, daß auch in dem vorigen Satz Reichtum und Schönheit nicht unmittelbar dem die Lebenskunst Besitzenden, sondern ihm als dem allein Weisen zugesprochen worden sein muß. Eine Hindeutung auf die Lücke liegt vielleicht schon in dem auffälligen Übergang der Anaphora in den Chiasmus, welcher an der Stellung der drei *μόνοι* zu bemerken ist. Doch kann dies an und für sich auch beabsichtigtes stilistisches Ausdrucksmittel sein; cf. z. B. Plotin Enn. VI 9, 9 (vol. II p. 521, 5 Volkm.): *γεννᾷ θεοὺς . . ., γεννᾷ δὲ κάλλος,*

eth. γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ; Cic. Ac. pr. § 143 (p. 151, 6 Plasberg): *aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet.*

579, 17 f. übersetzt Hervet: 'sequitur idem ac si omnes quis vellet sequi'. Er las also etwa ἀκολουθεῖ γὰρ ἴσον τῷ (bzw. τὸ ἴσον τῷ oder ἴσον ὃ τῷ). Der Sinn wäre danach: eine beliebige τέχνη τοῦ βίου erwählen hat dieselbe Konsequenz, wie wenn man alle zugleich anerkennt: nämlich die Setzung des Widersprechenden (cf. V. 13 ff.). Zu dieser Auffassung paßt aber der nachfolgende Erläuterungssatz nicht; denn er zeigt, inwiefern die Einrichtung einer beliebigen τέχνη zu einem πάσαις ἕπεσθαι führt, spricht aber nicht von der μάχη als der Konsequenz dieses πάσαις ἕπεσθαι, wie es zu erwarten wäre, wenn von dieser schon vorher die Rede war. Übrigens ist die μάχη in jenem Falle gar nicht eigentlich als Konsequenz des πάσαις ἀκολουθεῖν anzusehen und wird auch dort (V. 13 f.) gar nicht als solche bezeichnet, so daß auch hier nicht wohl mit einem ἀκολουθεῖ γὰρ τὸ ἴσον τῷ darauf zurückgewiesen werden kann. Eher ginge es noch an, daß das πάσαις θέλειν ἕπεσθαι erst hier als Konsequenz des τῇ ὁποιᾳδηποτοῦν κατακολουθεῖν hingestellt würde. Dieser Voraussetzung entspricht die Lesung Bekkers (ἴσως τὸ), welcher aus dem ἴσον ein ἴσως macht: 'einer beliebigen huldigen hat vielleicht zur Folge, daß man alle gelten läßt'. Allein die Abschwächung durch das 'vielleicht' hätte nur Sinn als allgemein skeptische Reserve, die aber in diesem Falle ohne jede Pointe wäre. — Ich selbst habe ἴσον ⟨εἶναι⟩ τὸ πάσαις θέλειν ἕπεσθαι vorgeschlagen (in demselben Sinne wäre auch denkbar ἀκολουθεῖ γὰρ τὸ κατ' ἴσον πάσαις θέλειν ἕπεσθαι), weil mir dieser Gedanke am meisten durch die folgende Begründung empfohlen schien: 'wenn man einer beliebigen folgt, so ergibt sich, daß man mit gleichem Recht allen folgen kann; denn warum sollte man dieser mehr als jener folgen? usw.' Indessen stört auch an dieser Lösung noch zweierlei: erstlich das θέλειν, welches man lieber fehlen sähe, zweitens das ἀκολουθεῖ, welches dem Sachverhalt im Grunde (wie übrigens auch bei der Bekkerschen Konjektur) nicht gemäß ist; denn das πάσαις θέλειν ἕπεσθαι ist doch eigentlich nicht eine Folge des τῇ ὁποιᾳδηποτοῦν κατακολουθεῖν, sondern vielmehr unmittelbar mit ihm gegeben, ja mit ihm identisch. Ich glaube daher das Richtige erst mit folgender Fassung zu treffen, bei welcher die Bedeutung des ἀκολουθεῖ sich ändert: ἀκολουθεῖν γὰρ ⟨ταύτῃ⟩ ἴσον τῷ (N) πάσαις θέλειν ἕπεσθαι bzw. ⟨τὸ ταύτῃ⟩ γὰρ ⟨ταύτῃ⟩ ἴσον τῷ πάσαις θέλειν ἕπεσθαι. D. h.: 'denn ἀκολουθεῖν γὰρ ἴσον τῷ πάσαις θέλειν ἕπεσθαι.

dieser, nämlich der beliebigen, sich anschließen bedeutet soviel wie allen folgen wollen. Denn ein Vorzug der einen vor der andern ist nicht zu begründen'. Die Wendung ἴσον ἐστὶ τῷ zur Bezeichnung dessen, daß zwei Gedanken oder Verfahrungsweisen auf dasselbe ihrer Bedeutung nach hinauskommen, ist sehr häufig: vgl. z. B. p. 305, 24; 559, 9 f.; 651, 4 f. Daß aber hier eine solche Gleichsetzung dem Gedankenzusammenhang am besten entspricht, zeigt p. 365, 25 (εἰ δὲ τὴν ὁποιανοῦν, πάσας θήσει τὰς ἀποδείξεις); vgl. auch p. 579, 22 ff., wo dasselbe Motiv sogleich noch einmal wiederkehrt. Vor allem aber wird diese Lesung dadurch empfohlen, daß sie dem ἀκολουθεῖ (durch die Änderung in ἀκολουθεῖν) seinen wahren Sinn zurückgibt, wie sich zunächst schon in der sehr einleuchtenden Entsprechung zwischen dem ἀκολουθεῖν und dem ἕπεσθαι in diesem Satz verrät. Man beachte aber noch, daß das ἀκολουθεῖν in dieser Bedeutung seit der Disjunktion von V. 12 die ganze Argumentation beherrscht, während die andere Bedeutung (der logischen Folgerung) gar nicht vorkommt, und daß durch die vorgeschlagene Lesung eine vollkommene Parallelität in der Behandlung der verschiedenen Hypothesen entsteht. V. 13 καὶ πάσαις μὲν ἀκολουθεῖν τῶν ἀμηχάνων διὰ τὴν μάχην; V. 17 τὸ ταύτῃ ἀκολουθεῖν γὰρ ἴσον τῷ πάσαις θέλειν ἕπεσθαι; V. 19 λείπεται ἄρα τῇ προκριθείσῃ δεῖν ἕπεσθαι· ἤτοι οὖν τῇ ὑπ' ἄλλης προκριθείσῃ κατακολουθήσομεν ἢ τῇ ὑφ' ἑαυτῆς. Endlich greift der Abschluß V. 30 ff. mit derselben Betonung des ἀκολουθεῖν auf den Anfang in V. 12 zurück.

580, 18 habe ich nach der Parallelstelle p. 177, 19 (εἰ μέντοι καὶ μίαν εἶναι πάντες λέγοιεν καθ' ὑπόθεσιν τὴν περὶ τὸν βίον τέχνην) θῶμεν statt δῶμεν vermutet. Allein Sextus gebraucht oft διδόναι an Stellen, wo man nach dem Zusammenhang den Begriff des Voraussetzens (τιθέναι oder ὑποτίθεσθαι) erwartet, so z. B. p. 337, 8 δῶμεν neben ὑποθώμεθα, p. 337, 10, p. 389, 1 δοθέντος neben ὑποθώμεθα p. 388, 29 und ὑποκείσθω p. 388, 30. Auch p. 471, 6 erwartet man ἐὰν θῶμεν statt δῶμεν. Dort hat das δῶμεν Hervet zu der Übersetzung 'etiamsi dederimus' (= κἂν δῶμεν) verführt, allein es handelt sich nicht um eine Konzession, sondern um einen apagogischen Beweis (cf. zu p. 255, 19 und zu 262, 5). Völlig analog ist p. 536, 29 ἐπεὶ ἂν δῶμεν. Angesichts der Übereinstimmung aller dieser Stellen darf an keine Änderung gedacht werden.

581, 4 ist, dem τό θ' ὑπάρχον in V. 7 entsprechend, ἥ ⟨τε⟩ καταληπτικὴ φαντασία zu lesen. Denn in Fällen wie diesem, wo

eth. eine Entsprechung zwischen zwei einander gegenüberstehenden Begriffen hervorgehoben werden soll — hier handelt es sich um die wechselseitige Abhängigkeit der Begriffe *καταληπτικός* und *ὑπάρχον* von einander (cf. p. 305, 19 ff.) —, pflegt *τε* — *τε* verwendet zu werden; cf. p. 435, 17 f. 436, 23 f. 443, 31. 33. 486, 23 f. 606, 2. 4. 717, 31 ff. 58, 15 ff. 70, 19 ff. 640, 4. 6.

585, 4: für die Einschiebung des *τινὲς* hinter *ὑπαντῶντες* spricht V. 15 f., p. 586, 20. 27 f., endlich die Parallelstelle p. 178, 25 (*ὥς φασί τινες*). Alle diese Stellen setzen voraus, daß der Einwand nicht von den Stoikern insgesamt, sondern nur von einer gewissen Gruppe unter ihnen vertreten wird, welcher sich in p. 586, 20 eine zweite Gruppe mit einer andern Auffassung zur Seite stellt. Übrigens handelt es sich hier in Wirklichkeit wohl nicht um Einwände verschiedener stoischer Gruppen gegen skeptische Angriffe, sondern ebenso wie bei den Meinungsverschiedenheiten über das Wesen der *φαντασία* adv. log. I § 227 ff. (cf. § 372 ff.) um innerstoische Kontroversen, die von Sextus nur fiktiver Weise als Entgegnungen auf skeptische Argumente hingestellt werden.

586, 14 erwartet man *καὶ* (statt *οὐδὲ*) *τὸ ἀπὸ ἀτέχνου*, cf. V. 12 f.

586, 15 ist *ἀφανῆ* (vor *διάθεσιν*) wohl wegen des folgenden *οὖσαν ἀφανῆ* zu streichen.

586, 16 ff. stört die mangelhafte Entsprechung zwischen *μὲν* und *δὲ*; denn das *διαφέρειν* bildet den Gegensatz zu *κοινὰ εἶναι*, aber nicht zu *ὁμολογεῖν*. Man könnte in verschiedener Art helfen, z. B. das *μὲν* hinter *κοινὰ* transponieren oder hinter *διαφέρειν δ' αὐτὰ* ein *φάναι*, das dem *ὁμολογεῖν* entspräche, einfügen. Besser scheint mir: *τὸ ὁμολογεῖν* ⟨*πάντα*⟩ *μὲν κτλ.* (cf. p. 585, 4. 19. 586, 9).

586, 17 f.: cf. zu p. 314, 29.

589, 14 kann ich Rüstows Änderung des *ἐπεί τοι εἴπερ* in *ἔπειτα εἴπερ* nicht billigen. Denn die Anknüpfung eines neuen Arguments an die conclusio des vorigen mit *ἐπεὶ* kommt auch sonst vor; vgl. z. B. p. 25, 1; p. 510, 17 (*ἐπεὶ ἔσται* = denn sonst würde usw.[1]). Einen anderen Typus bilden Fälle wie p. 386, 21 ff. ... *ῥητέον μὴ ὑπάρχειν τὸ πρός τι* [*σὺν τούτοις* ... delet Kochalsky]. *εἴπερ δ' ὑπάρχει τὸ πρός τι κτλ.*; vgl. ferner

[1] Vgl. noch p. 258, 4, wo LEς *ἐπείπερ εἰ*, N *ἔπειτά πως εἰ* (wohl zu verstehen = *ἔπειτα πῶς εἰ*) bietet. In diesem Falle ist wegen der Fassung des vorhergehenden Satzes *ἔπειτα* wahrscheinlicher als *ἐπείπερ*. Das *πως* oder *πῶς* aber muß gestrichen werden.

p. 387, 1. 12. 348, 11 und zu p. 434, 7. An unserer Stelle finden wir gewissermaßen eine Vereinigung beider Formen. Es gibt nun aber obendrein noch zahlreiche Stellen, an denen gerade *ἐπεί τοι εἰ* als eine Art Übergangsformel auftritt, aber freilich ist von dieser, soviel ich sehe, keine der unsrigen völlig analog. Denn bei ihnen handelt es sich nicht wie hier um die Anknüpfung eines neuen Arguments an ein vorhergehendes innerhalb einer Reihe, sondern um die Einführung eines apagogischen Beweises[1]). Da aber das *ἐπεί τοι εἴπερ* unserer Stelle immerhin in allgemein ähnlicher Weise Übergang oder Verknüpfung bezeichnet, wenn auch bei einem speziell anderen logischen Verhältnis, so liegt gleichwohl in jenem typischen so oft vorkommenden *ἐπεί τοι εἰ* eine starke Stütze auch für die Überlieferung unserer Stelle.

Adv. grammaticos

601, 32 ff.: Ich vermute, daß das nach der Überlieferung in V. 33 beginnende neue Argument infolge einer Lücke seinen Anfang eingebüßt hat und nach der Parallelstelle p. 589, 10 ff. wiederherzustellen ist. Diese lautet: *πρὸς τούτοις· εἰ τὸ μὴ ὂν διδάσκεται, οὐδὲν ἀληθὲς διδάσκεται· τῶν γὰρ ὄντων καὶ ὑπαρχόντων ἐστὶ τἀληθές. εἰ δὲ μηδὲν ἀληθὲς διδάσκεται, πᾶν τὸ διδασκόμενόν ἐστι ψεῦδος. ἄτοπον δέ γε πᾶν τὸ διδασκόμενον εἶναι ψεῦδος. οὐ τοίνυν τὸ μὴ ὂν διδάσκεται.*

Danach lese ich p. 601, 31 ff.: .... *ἀδίδακτον ἄρα τὸ μὴ ὄν.* ⟨*εἴπερ δὲ*[2]) *διδακτόν ἐστι τὸ μὴ ὄν, οὐδὲν ἀληθὲς διδάσκεται.*⟩ *εἰ δὲ μηδὲν ἀληθὲς διδάσκεται, πᾶν τὸ διδασκόμενον ψεῦδός ἐστι ὅπερ ἀλογώτατον ὑπάρχει. οὐ τοίνυν τὸ μὴ ὂν διδάσκεται.*

Unmöglich kann das neue Argument mit der Voraussetzung *εἰ δὲ μηδὲν ἀληθὲς διδάσκεται* einsetzen, ohne daß diese irgendwie begründet, d. h. in diesem Falle aus der zu widerlegenden These hergeleitet würde. Auch das vorige Argument (p. 601, 29 ff.) brachte keine solche Ableitung, die für das jetzige mitgelten könnte. Denn der Satz *μηδὲν ἀληθὲς ὡς μὴ ὂν διδακτόν ἐστι* (601, 31 f.) ist mit dem kategorischen *μηδὲν ἀληθὲς διδάσκεται* nicht identisch.

[1]) Vgl. zu p. 255, 19. Von den dort genannten Stellen läßt sich höchstens p. 362, 7 als Einführung eines neuen Arguments verstehen, cf. zu p. 362, 4. 6. 19.

[2]) Cf. zu p. 434, 7 und zu p. 589, 14.

gramm. Aber auch wenn dieser letztere Gedanke bereits im vorigen Argument gewonnen wäre, so entspräche es doch nicht der Art des Sextus, ihn für das nächste Argument einfach mitzubenutzen, zumal ohne deutliche Markierung des neuen Anfangs. Daher finde ich die Ergänzung nötig.

Wie man sieht, ist die Übereinstimmung mit p. 589, 10 ff. vollständig, bis auf den einen Punkt, daß das *τῶν γὰρ ὄντων καὶ ὑπαρχόντων ἐστὶ τἀληθές* in der andern Fassung fehlt. Nun findet sich aber dieser Satz in adv. gramm. wenige Zeilen vorher als Parenthese (p. 601, 32): *τῶν γὰρ ὄντων ἔστι τἀληθές.* Man wird also nicht fehlgehen mit der Annahme, daß er in das folgende Argument hinüberwirkt.

602, 7 ff.: Der § 14 müßte nach der überlieferten Fassung als eine einzige fortlaufende Argumentation aufgefaßt werden[1]). In Wirklichkeit handelt es sich um zwei selbständige Argumente, das erste reicht bis *ἀδίδακτα* V. 7, der Anfang des zweiten ist durch eine Textlücke verloren gegangen. Denn die Worte *ᾧ ἀκολουθήσει κτλ.* erweisen sich, verglichen mit Hyp. III 257 und adv. ethic. 222, mit völliger Sicherheit als ein Bruchstück derselben, dort unversehrt vorliegenden Argumentation:

Hyp. III 257: *ἀλλ' εἰ μέν, καθὸ ὄν ἐστιν, ⟨ἔστι⟩*[2]) *διδακτόν* (sc. *τὸ ὄν*), *⟨οὐδὲν ἀδίδακτον⟩*[2]) *τῶν ὄντων ἔσται, διὰ δὲ τοῦτο οὐδὲ διδακτόν· τὰς γὰρ διδασκαλίας ἐκ τινῶν ὁμολογουμένων καὶ ἀδιδάκτων γίνεσθαι προσήκει. οὐκ ἄρα τὸ ὄν, καθὸ ὄν ἐστι, διδακτόν ἐστιν.*

Adv. eth. 222: *καὶ εἰ μέν, καθὸ ὄν ἐστι, διδάσκεται, οὐδὲν ἔσται ἀδίδακτον* [*εἴγε τῶν ὄντων οὐδέν ἐστι διδακτόν* del. Bekker]. *εἰ δὲ τῶν ὄντων οὐδέν ἐστιν ἀδίδακτον, οὐδέ γε ἔσται τι διδασκόμενον. δεῖ γὰρ ἀδίδακτόν τι εἶναι, ἵνα ἐκ τούτου μάθησις γένηται. ὥστε, καθὸ μὲν ὄν ἐστιν, οὐκ ἂν διδαχθείη τὸ ὄν.*

Danach schreibe ich adv. gramm. 14: *καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὂν τῷ εἶναι διδακτόν ἐστιν, ἐπειδήπερ τῶν ὄντων πᾶσι φαινομένων ἐπ' ἴσης πάντα ἔσται ἀδίδακτα· ⟨καὶ ἄλλως· εἰ τὸ ὂν τῷ εἶναι διδακτόν ἐστιν, οὐδὲν ἔσται ἀδίδακτον⟩· ᾧ ἀκολουθήσει τὸ μηδὲν εἶναι διδακτόν· δεῖ γὰρ ὑποκεῖσθαί τι*

[1]) So wurde die Stelle von Fabricius und Pappenheim (Erläuterungen p. 282 f.) gedeutet. Ein besonderer Nachweis der logischen Unmöglichkeit dieser Interpretation erübrigt sich bei der Evidenz der vorgeschlagenen Ergänzung.

[2]) Von mir ergänzt nach adv. eth. 222 cf. Mutschmann vol. II praef. p. XVIII.

ἀδίδακτον, ἵνα ἐκ τοῦ γινωσκομένου[1]) *γένηται ἡ τούτου*[2]) *μάθησις· τοίνυν οὐδὲ τὸ ὂν τῷ εἶναι διδάσκεται.*

Daß der erste Satz ein in sich abgeschlossenes Argument bildet, wird bestätigt durch Diogenes Laertius IX § 100: *οὔτε δὲ τὸ ὂν τῷ εἶναι διδάσκεται· ἡ γὰρ τῶν ὄντων φύσις πᾶσι φαίνεται καὶ γινώσκεται· οὔτε τὸ μὴ ὂν κτλ.* Bei Sextus findet sich zu diesem ersten Argument keine Parallele[3]). Hingegen kehrt das Motiv des zweiten sogleich in § 16 und 18 wieder (cf. zu p. 602, 28), wodurch unsere obige Auffassung von § 14 nochmals bestätigt wird.

602, 19 lese ich *εἰ γὰρ διὰ τοῦτο διδακτὸν ἔσται* (sc. *τὸ τὶ* cf. V. 17), *ὅτι ⟨τὶ⟩ ἐστὶν κτλ.* (cf. V. 25 f. *κατὰ τοῦτο διδάσκεται καθὸ τὶ ἐστίν*).

602, 20 ist zu lesen: *καὶ μὴν εἰ διδάσκεται ⟨τὸ⟩ τὶ κτλ.* Denn es handelt sich um das zweite Argument für die These von V. 17 f., daß *τὸ τὶ ἀδίδακτον* sei. Schöbe man das *τὸ* nicht ein, so wäre nicht von dieser Unterthese, sondern von dem allgemeinen Problem *εἰ διδάσκεταί τι* (cf. p. 601, 15 ff.) die Rede, welches doch in § 10 ff. in die Unterfrage, ob das *ὂν* oder das *μὴ ὄν*, in § 15 ff. in diejenige, ob das *τὶ* oder *οὔτι* gelehrt werde, zerlegt wurde.

602, 28 lese ich: *καὶ ταύτῃ μηδενὸς ὄντος ⟨ἀ⟩διδάκτου ἀναιρεῖται ἡ μάθησις*, denn es handelt sich hier ohne Zweifel um denselben Gedanken, der bereits V. 8 f. und V. 19 f. ausgesprochen wurde.

603, 12: *ἵνα τούτῳ* (sc. *τῷ 'μετὰ ἀντιτυπίας'* V. 11) *διορίζῃ* (sc. *τὸ σῶμα* V. 8) *τοῦ κενοῦ* (*τὸ κενόν* libri)?

603, 15 f. ist das *εἰ δὲ λογικῆς διανοίας* zu streichen, da es offenbar aus mangelnder Übersicht über den Bau des Satzes entstanden ist: V. 7 ff. *εἰ γὰρ σύνοδός ἐστι .... ὡς ἄλλοι — ὅπως δ' ἂν ἔχῃ, ἐπεὶ κατὰ σύνοδον .... νοεῖται, ἡ δὲ πλειόνων ἐπισύνθεσις οὐχ ἁπλῆς τινοῦ καὶ ἀλόγου αἰσθήσεώς ἐστιν ἔργον ἀλλὰ λογικῆς διανοίας [εἰ δὲ λογικῆς διανοίας], οὐκ ἔσται τῶν αἰσθητῶν τὸ σῶμα.* Das *εἰ δὲ λογικῆς διανοίας* setzt voraus, daß es vorher geheißen hätte *ὅπως δ' ἂν ἔχῃ, κατὰ σύνοδον .... νοεῖται· ἡ δέ γε πλειόνων ἐπισύνθεσις κτλ.* Wollte

[1]) Cf. p. 284, 12.

[2]) Das *τούτου* kann sich nur auf das ein wenig zu weit entfernte *διδακτόν* beziehen. Vielleicht ist es Glossem zu *τοῦ γινωσκομένου.*

[3]) Der Argumentationstypus kommt allerdings auch sonst vor; siehe besonders Hyp. III 179; adv. eth. 69; cf. auch adv. log. II 203 und p. 328, 7 ff. 604, 14. 606, 22 f.

gramm. man es also stehen lassen, so müßte man wenigstens das ἐπεὶ in V. 13 streichen; das ist aber unmöglich, weil dieses ἐπεὶ das εἰ von V. 7 wieder aufnimmt, mithin der ganze Aufbau der Periode daran hängt (cf. die Parallelstelle adv. ethic. § 226).

605, 15 ist vielleicht zu lesen: .... πάλιν ἐστὶν ἀδίδακτον. ⟨οὐκ ἄρα ἔστι τι τὸ διδασκόμενον (cf. V. 10f. 591, 20)⟩. ᾧ συναναιρεῖται καὶ ὁ διδάσκων κτλ. An das πάλιν ἐστὶν ἀδίδακτον hat das ᾧ συναναιρεῖται keinen Anschluß; cf. p. 591, 27. p. 182, 10ff.

605, 24: ὁ τεχνίτης τὸν ὁμοίως (ὁμοίως τὸν libri) τεχνίτην? cf. V. 20f.

608, 17 ff.: Auch in dieser Partie finden sich wieder reichliche Symptome der schriftstellerischen Arbeitsweise des Sextus[1]). In p. 608, 14—16 verspricht er, verschiedene Bedeutungen der γραμματική zu unterscheiden und anzugeben, in welchem Sinne die von ihm bekämpfte Grammatik zu verstehen sei. Nun folgen zwei Abschnitte, die sich mit der Unterscheidung der Bedeutungen beschäftigen: 1. § 44—48, 2. § 49—56. Diese beiden Abschnitte aber schließen sich gegenseitig aus: die γραμματική erster Bedeutung ist in beiden die γραμματιστική, aber dieser tritt als γραμματική der zweiten Bedeutung in § 44—48 die Literaturwissenschaft, in 49—56 die Sprachwissenschaft gegenüber (vgl. darüber später § 41ff.). Die Erörterung von § 44—48 wird überhaupt nicht zu Ende geführt, sie bricht in p. 609, 23 plötzlich ab, ohne daß Sextus schon gesagt hätte, gegen welche der beiden Grammatiken er seine Polemik richte. Dagegen hebt § 49 wie von vorne mit der Unterscheidung zweier Grammatiken an. Diesmal verbindet sich die Darlegung mit der Versicherung, daß die γραμματιστική nicht angegriffen werden solle, sondern nur die Grammatik der andern höheren Bedeutung, das hieße also in diesem Falle die Grammatik als Sprachwissenschaft. Indessen schließt sich § 57ff. nun keineswegs an § 49—56 in befriedigender Weise an, vielmehr beginnt § 57ff. abermals wie von vorne mit der Frage nach der ἔννοια der Grammatik, und zwar wird diese ἔννοια hier, ohne jede Erwähnung der γραμματιστική, von vornherein im Sinne der Definition des Dionysios Thrax und anderer Grammatiker genommen, d. h. als Literaturkenntnis, sodaß also von einem Zusammenhang gerade mit 49—56 gar keine Rede sein kann. Aber auch an § 48 könnte sich 57 nicht glatt anschließen, schon weil 48 keinen Abschluß von 44ff. bringt, ebensowenig (wenigstens der Form nach) an 43 (bzw. an p. 608, 14). Anderseits haben die beiden Stücke 44—48 und 49—56 auch nach rückwärts keine sichere Verbindung. 49 kann jedenfalls an 43 nicht einfach herangerückt werden, weil der Schlußsatz von 43 (ἀλλ' ἵνα — ζητεῖν) den Anfangssatz von 49 antizipieren würde, höchstens an p. 608, 14, doch ist auch dieser Zusammenhang schwerlich beabsichtigt. Dasselbe gilt von der Verbindung 43/44, obgleich in diesem Falle nicht geradezu ein logischer Widerspruch konstatiert werden kann.

Diese Beobachtungen ergeben deutlich, daß hier in der Anfangspartie mehrere für sich hergestellte Einleitungen, bzw. Fragmente von solchen, unorganisch aneinandergeschoben worden sind.

[1]) S. oben S. 124 Anm. 1, ferner zu p. 361, 6 und zu p. 700, 30, zu p. 247, 32.

613, 8 ist πραγματικωτέρας anstatt γραμματικωτέρας zu lesen; cf. p. 756, 1 τὸ δὲ δεύτερον (sc. εἶδος ἀντιρρήσεως) καὶ τῶν τῆς μουσικῆς ἀρχῶν καθαπτόμενον πραγματικωτέρας μᾶλλον ἔχεται ζητήσεως, ferner p. 122, 8; 600, 21; 748, 8; 761, 24; 680, 27; auch p. 16, 4 (μετὰ τοὺς πρακτικοὺς τῶν λόγων; s. Fabricius zu dieser Stelle). Inwiefern der in § 64 folgende Einwand gegen die Definition des Dionysios Thrax 'grammatischer' sein sollte als der vorige (§ 60—63), ist schlechterdings nicht abzusehen. Er ist nicht 'grammatischer', sondern einfach wirksamer, schlagender (cf. 626, 12), während jener ὑπέλαφρος war.

614, 16: ἄχρι πόσων γνώσεως (statt γνώσεων)? cf. V. 9 τῆς τῶν πάντων γνώσεως, ferner p. 615, 22. 616, 11 und oben zu p. 75, 16.

616, 9 sind die Worte τῶν περὶ τὸν γραμματικόν wahrscheinlich als Glossem zu streichen. Denn es soll doch hier an die übliche Definition der τέχνη überhaupt erinnert werden; die Einschränkung des τέχνη-Begriffes auf den γραμματικός stört daher den Verlauf der Schlußfolgerung: 'wenn die γραμματική eine τέχνη ist, die τέχνη aber in dem und dem besteht, so ....'

626, 26: ⟨τὰ⟩ περὶ τούτων ἐπισυνάπτωμεν? cf. p. 480, 14. 725, 29f.

636, 24: οἷον τῷ 'μῆνιν' τὸ ⟨'μῆνιν'⟩ ἄειδε κτλ.

643, 30: cf. zu p. 407, 1.

648, 5 lese ich μετὰ τὴν ἐκ τῆς ⟨πρὸς αὐτοὺς⟩ ἀκολουθίας. Mit der ἔνστασις ἐκ τῆς ἀκολουθίας καὶ τῶν ῥητῶν ist die Argumentation von § 196—216 gemeint (cf. § 216 mit § 209), von welcher p. 644, 14 und p. 646, 24 gesagt wird, sie beweise den Vorzug der συνήθεια vor der ἀναλογία 'ἐκ τῆς πρὸς τοὺς

gramm. γραμματικοὺς[1]) ἀκολουθίας' d. h. im Anschluß an die Grammatiker selber, ausgehend von ihrem eigenen Verfahren (cf. p. 644, 20 ἀλλ' εἰ ἐπακολουθῶν τις αὐτοῖς πύθοιτο κτλ.). In § 209—216 wird dies dann noch durch einen Beweis ἐκ τῶν ῥητῶν bekräftigt. Bei diesem Sinn des Wortes ἀκολουθία[2]) ist nun aber das bloße ἐκ τῆς ἀκολουθίας unmöglich, zunächst schon rein sprachlich, weil das Wort in dieser nicht-terminologischen Bedeutung nicht wohl in solcher Absolutheit ohne Angabe seiner Beziehung auftreten kann, zweitens weil es unvermeidlich irreführend auf den Leser wirkt, denn dieser kann kaum anders als dieses nackte ἐκ τῆς ἀκολουθίας zunächst auf die Akoluthie der grammatischen Theorie zu beziehen[3]), die noch unmittelbar vorher (p. 648, 3) erwähnt wurde, wenn ihn auch das καὶ τῶν ῥητῶν alsbald auf die Unmöglichkeit dieser Deutung aufmerksam machen wird. In Wahrheit macht es gerade diese vorhergehende Erwähnung einer ganz andern Akoluthie besonders unwahrscheinlich, daß Sextus mit einem bloßen ἐκ τῆς ἀκολουθίας auf die 'Akoluthie' von p. 644, 14 und 646, 24 f. zurückgewiesen haben sollte, aber sie erklärt anderseits auch den Ausfall des πρὸς αὐτοὺς durch die mißverständliche Identifizierung der beiden ἀκολουθίαι, wie sie einem Abschreiber nahe lag.

661, 19: ὡσαύτως δὲ καὶ ⟨τὸ⟩ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀναισθητεῖν παρ' Ὁμήρου κέκλοφε (cf. 665, 7).

671, 2 streiche ich τὰ παραδείγματα als Glossem zu τὰ ... λεχθέντα V. 3 f. Die Unechtheit des τὰ παραδείγματα verrät sich schon in der Wortstellung; vor allem aber paßt der Plural παραδείγματα nicht, weil in den Versen Timons nur von einem παράδειγμα die Rede ist.

671, 8: s. zu p. 577, 18.

---

[1]) Anstatt πρὸς αὐτοὺς auch hier in 648, 5 πρὸς τοὺς γραμματικοὺς einzuschieben, ist wohl kaum notwendig, da p. 647, 26. 30. 32 noch von den Grammatikern die Rede war.

[2]) Cf. zu p. 383, 10.

[3]) So scheint Fabricius die Stelle zu verstehen, wenn er die ἀκολουθία als 'consequentia qua in colligendo utuntur grammatici' erklärt. Übrigens würde der Ausdruck ἐκ τῆς ἀκολουθίας, von der grammatischen Akoluthie verstanden, zur Charakterisierung der Argumentation von § 210—216 (bzw. 214—216) gar nicht angemessen sein, weil sie keineswegs 'aus der grammatischen Akoluthie' beweist.

Adv. rhetoras

677, 15 und **21**: τοῦ ὡς ⟨ἐπὶ⟩ τὸ πολύ (cf. p. 229, 2 f.; 113, 28; 114, 1; 611, 27).

678, 24: καὶ αὐτοὶ statt καὶ οὗτοι?

Adv. geometras

699, 10 streiche ich das οὐκ vor ἀκολουθήσει. Der Gedankengang des Arguments (cf. adv. log. II 371) ist folgender: 'das willkürlich Vorausgesetzte ist entweder wahr oder falsch; ist es wahr, so ist das Verfahren der ὑπόθεσις überflüssig und erregt nur unnötigerweise Verdacht; ist es dagegen falsch, so nützt die ὑπόθεσις trotzdem nichts, denn das συμπέρασμα würde auf morschen Fundamenten ruhen, oder, ohne Gleichnis gesprochen: es würde aus falschen λήμματα gefolgert sein[1]), da die Untersuchung von irrealen Grundlagen ausgeht'. Mit anderen Worten: der zu beweisende Satz würde aus den falschen Prämissen zwar mit logischer Notwendigkeit folgen, aber weil eben die Prämissen falsch sind, wäre er damit nicht stichhaltig bewiesen — man könnte hinzufügen: selbst wenn er an und für sich richtig wäre; denn es kann ja sehr wohl Richtiges aus Falschem logisch unanfechtbar folgen[2]). Diese Interpretation, bei welcher ich die Unechtheit des οὐκ zunächst hypothetisch annahm, dürfte für sich selber sprechen.

Der Urheber des οὐκ verkannte den relativen Sinn des ἀκολουθήσει, er verstand es prägnant, als ob das ἀκολουθήσει τὸ συμπέρασμα bedeutete: so wird das συμπέρασμα ... 'folgen' d. h. als wahr bewiesen sein. Nun kommt freilich ἀκολουθεῖν vielfach in diesem prägnanten oder absoluten Sinne vor[3]), aber hier

---

[1]) θεμέλιος metaphorisch für Prämisse auch p. 699, 23.

[2]) Das übliche Beispiel dafür ist: εἰ πέταται ἡ γῆ, ἔστιν ἡ γῆ cf. p. 341, 14 f.

[3]) Um sich diesen Unterschied in der Bedeutung des ἀκολουθεῖν klar zu machen, vergleiche man etwa eine Stelle wie p. 337, 5—13. Dort hat das ἀκολουθήσει καὶ τὸ φῶς εἶναι in V. 12 absolute Bedeutung, denn es besagt dasselbe wie das συνεισάγεται ... τοῖς λήμμασιν ἡ ἐπιφορά in V. 6 f., nämlich daß, wenn und weil die λήμματα des λόγος richtig sind, zugleich mit ihnen auch die Richtigkeit der ἐπιφορά erwiesen ist. Dagegen hat das ἀκολουθεῖν in V. 9 relative Bedeutung; es behauptet nur, wenn Tag sei, so dürfe daraus mit logischer Notwendigkeit gefolgert werden, daß es hell sei. Dieselben Beobachtungen lassen sich auch sonst machen, besonders deutlich z. B. auch an p. 388, 9—389, 6 (s. dort vor allem p. 388, 25—27). In diesem Sinne gleichbedeutend mit συνεισάγεσθαι oder

geom. ist diese Deutung auf jeden Fall ausgeschlossen; denn wollte man sie einmal annehmen und deshalb das *οὐκ* stehen lassen, so würde der Ausdruck dennoch nicht befriedigen; man würde dann statt des einfachen *σαθροῖς θεμελίοις* etwa erwarten *σαθρῶν ὄντων τῶν θεμελίων* oder *σαθροῖς οὖσι τοῖς θεμελίοις*, entsprechend dem hier erklärend hinzugesetzten *τῆς ζητήσεως ἐξ ἀνυπάρκτων ὁρμωμένης ἀρχῶν*. Heißt es dagegen einfach *σαθροῖς, ὥς φασι, θεμελίοις ἀκολουθήσει τὸ συμπέρασμα*, so beherrscht das emphatisch an den Anfang gestellte *σαθροῖς* den Satz so entschieden, daß ein für den Ausdruck empfänglicher Leser gar nicht auf den Gedanken kommen kann, dem *ἀκολουθήσει* jene prägnante Bedeutung zu geben, die mit dem *σαθροῖς* konkurrieren würde.

Ebenso wirkungsvoll erscheint übrigens das *σαθρόν* in der verkürzten Wiedergabe unseres Arguments in Hypoth. I 173 (p. 38, 21—25): *καὶ εἰ μὲν ἀληθές τι ὑποτίθεται ὁ ὑποτιθέμενος, ὕποπτον αὐτὸ ποιεῖ, καθ' ὑπόθεσιν αὐτὸ λαμβάνων ἀλλὰ μὴ μετὰ κατασκευῆς· εἰ δὲ ψεῦδος, σαθρὰ ἔσται ἡ ὑποβάθρα τῶν κατασκευαζομένων*. Diese Fassung ist der unsrigen völlig analog, auch hier wird nur die 'morsche Unterlage' des scheinbar Bewiesenen hervorgehoben; daß dieses hinfällig ist, ergibt sich damit von selbst. Die Stelle bestätigt die Streichung des *οὐκ* in entschiedenster Weise (cf. auch p. 75, 29ff. und Plutarch. de commun. notit. p. 1059 E).

Endlich vergleiche man noch eine längere Ausführung in Lucians Hermotimus (§ 73—75), welcher ebenfalls unser Argument zugrunde liegt, und die in den Worten gipfelt (§ 74 fin.): . . . *οἷα καὶ ἡ θαυμαστὴ γεωμετρία ποιεῖ· κἀκείνη γὰρ τοὺς ἐν ἀρχῇ ἀλλόκοτά τινα αἰτήματα αἰτήσασα καὶ συγχωρηθῆναι αὐτῇ ἀξιώσασα οὐδὲ συστῆναι δυνάμενα, σημεῖά τινα ἀμερῆ καὶ γραμμὰς ἀπλατεῖς καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐπὶ σαθροῖς τοῖς θεμελίοις τούτοις οἰκοδομεῖ τὰ μετὰ ταῦτα* (? *τὰ τοιαῦτα* libri[1])) *καὶ ἀξιοῖ εἰς ἀπόδειξιν ἀληθῆ λέγειν ἀπὸ ψευδοῦς τῆς ἀρχῆς ὁρμωμένη.* Auch diese Stelle bietet, wenigstens wenn meine Vermutung richtig ist, eine genaue Analogie zu der von uns bei Sextus hergestellten Ausdruckswendung.

συνεισέρχεσθαι (s. Bekkers index; als Gegensatz zu diesem *συνεισέρχεσθαι* ist das *συνεξέρχεται* in p. 283, 1 zu verstehen) erscheint nun das *ἀκολουθεῖν* an vielen Stellen, vgl. z. B. p. 87, 6 *εἰ δὲ σημαίνουσιν, ἀκολουθήσει αὐταῖς τὸ σημειωτόν* (s. z. d. Stelle); p. 250, 19; 283, 14; 624, 5; 625, 8; 710, 25; insbesondere hat die häufig gebrauchte Wendung *ᾧ ἀκολουθεῖ* bzw. *ᾧ ἕπεται* sehr oft diesen Sinn; vgl. p. 87, 7 (s. z. d. Stelle); p. 602, 7 (s. z. St.); p. 413, 10; 427, 2; 581, 3.

[1]) Das *τὰ τοιαῦτα* ist sicher korrupt; es wirkt schon an und für sich enttäuschend durch seine Farblosigkeit bei seiner Stellung im Kulminationspunkt des Satzes; besonders aber ist es wegen des kurz vorhergehenden *τὰ τοιαῦτα* von ganz anderer Bedeutung kaum annehmbar, während sich

Aber auch abgesehen von dieser Einzelstelle wird in dem ganzen Abschnitt in der deutlichsten und eindruckvollsten Weise die Akoluthie als das eigentlich Irreführende in dem Verfahren der *ὑπόθεσις* ganz im Sinne unseres skeptischen Arguments und der ihm folgenden hervorgehoben; man vgl.: (§ 73) *ὃ δὲ δὴ μάλιστά σε πρὸς τὸν ἔρωτα ἐπηγάγετο . . . . τοῦτο ἦν . . . τὸ τὸν λέγοντα ἐκεῖνον . . . ἐπείπερ ἐπιστεύθη τὸ πρῶτον ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἀκόλουθα ἐπάγειν. εἰς τοῦτο γὰρ ἑωρᾶτε μόνον καὶ διὰ τοῦτο εἷλκεν ὑμᾶς τῆς ῥινός . . . .* (§ 74) *ἂν τὸ πρῶτον ταῦτα ἀπραγμόνως ἀποδέξῃ μὴ ἐξετάσας εἰ δυνατόν, ἀλλὰ πιστεύσας, εὐθὺς ἀκολούθως ἂν ἐπάγοι καὶ τὰ λοιπά . . . . καὶ τίς ἂν ἔτι ἀπιστήσειε ταῦτα λέγοντι αὐτῷ; ἀκόλουθα γὰρ τῇ ἀρχῇ . . . . οὐκ ἐξετάσαντες τὰ κατὰ τὴν εἴσοδον ἑκάστην ὅπως ὑμῖν ἔχει, προχωρεῖτε ὑπὸ τῆς ἀκολουθίας*

aus diesem die Verderbnis sehr leicht erklärt. Verstehen ließe sich das *τὰ τοιαῦτα* nur im Sinne von *ἄλλα τοιαῦτα* (sc. *σαθρά*). Doch kann diese Interpretation nicht ernsthaft in Betracht kommen; weder der Form noch dem Inhalt nach ist sie möglich; formal wird sie durch den Artikel *τὰ* ausgeschlossen, und die Streichung des *τὰ* würde es nicht viel besser machen; vor allem aber entspräche dieses (*ἄλλα*) *τοιαῦτα* (sc. *σαθρά*) dem Gedanken gar nicht, ja es würde das Bild von den morschen Fundamenten geradezu zerstören: denn das auf den morschen Fundamenten Aufgebaute stürzt infolge der Morschheit der Fundamente auch dann ein, wenn es an sich selber noch so fest ist; es hätte also gar keinen Sinn, es ebenfalls gerade als morsch zu bezeichnen. Nicht auf seine Sondereigenschaften, sondern nur auf sein Verhältnis zu den Fundamenten kommt es an. Daher erwartet man einen Ausdruck, der das hier Gemeinte als Folgerung von den Prämissen abhebt, wie er mit *τὰ μετὰ ταῦτα* gegeben wäre; cf. § 73: *ῥᾴδια γάρ, οἶμαι, τὰ μετὰ ταῦτα*, § 74: *εὐθὺς ἀκολούθως ἂν ἐπάγοι καὶ τὰ λοιπά . . . . ἢν δὲ ἅπαξ ἐκεῖνα δῷς, ἐπιρρεῖ τὰ λοιπά*, § 75 *τοῖς ἑξῆς*. Auf Grund dieser Stellen hat Struve, wie ich nachträglich sehe, in demselben Sinne *τὰ λοιπὰ* für *τὰ τοιαῦτα* vermutet (Lectiones Lucianae p. 240), was von Fritzsche und Sommerbrodt in den Text gesetzt wird. Doch scheint mir besonders die Entsprechung zwischen *τὰς ἀρχὰς* und *τοῖς ἑξῆς* (§ 75) eher für *τὰ μετὰ ταῦτα* zu sprechen, welches dem *τοὺς ἐν ἀρχῇ* ähnlich (und jedenfalls mit größerer Schärfe als *τὰ λοιπά*) gegenüberstehen würde (cf. Galen de placit. Hipp. et Plat. p. 782 K.: *παραπλήσια δὲ πολλὰ τῶν ψευδῶν ἐστι τοῖς ἀληθέσιν ἔν τε ταῖς ἀρχαῖς τῶν ἀποδείξεων καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ ταῦτα κτλ.*). — Eine gewisse Schwierigkeit bietet das unmittelbar Folgende: 'und sie beansprucht zum Zweck des Beweises damit (sc. mit den Voraussetzungen) die Wahrheit zu sagen, während in Wirklichkeit die *ἀρχή*, von der sie ausgeht, falsch ist'? Die Beziehung des *ἀληθῆ* auf die *θεμέλια* wird vor allem durch das *ἀξιοῖ* gefordert.

geom. *ἑλκόμενοι, οὐκ ἐννοοῦντες εἴ πῃ γένοιτ' ἂν ἀκόλουθόν τι αὐτῷ καὶ ψεῦδος ὄν* ..... (§ 75) *καὶ ὑμεῖς δόντες τὰς ἀρχὰς τῆς προαιρέσεως ἑκάστης πιστεύετε τοῖς ἑξῆς. καὶ γνώρισμα τῆς ἀληθείας αὐτῶν τὴν ἀκολουθίαν ἡγεῖσθε εἶναι ψευδῆ οὖσαν.* Ist nun wirklich die Akoluthie in dem Sinne, wie Lucian es hier so treffend und anschaulich darlegt, der Kernpunkt der Sache, so bestätigt sich aufs neue, daß unsere Stelle durch das falsche *οὐκ ἀκολουθήσει* gerade ihrer eigentlichen Pointe beraubt worden ist.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß der Begriff *ἀκολουθεῖν* auch in den folgenden Argumenten bei Sextus ganz in dem von uns vorausgesetzten relativen Sinn und keineswegs in jener sonst ebenso möglichen absoluten Bedeutung erscheint (cf. p. 699, 12. 27; 700, 5f. 10. 18).

700, 16: cf. zu p. 342, 12.

700, 30: An dieser Stelle ist wieder (cf. zu p. 247, 32 oben Seite 124 Anm. 1 und zu p. 361, 6 und p. 608, 17 ff.) deutlich eine Naht der Kompositionsarbeit bemerkbar: p. 700, 25–30 (bis *τέχνης*) und p. 700, 30 (*καὶ δὴ κτλ.*)—701, 4 schließen sich gegenseitig aus. In p. 701, 1–4 kommt Sextus zu dem praktischen Schluß, daß die *ἀρχαί* zu behandeln seien, zu dem er in demselben Sinne mit voller Entschiedenheit bereits in p. 700, 28–30 gelangt war. Daher hat denn auch p. 700, 30 ff. an das unmittelbar Vorhergehende keinen Anschluß: das *πολλῶν εἰς τοῦτο δυναμένων λέγεσθαι* kann sich unmöglich auf die vorher ausgesprochene Absicht, die *ἀρχαί* als *ψευδεῖς* nachzuweisen, beziehen, weil eben Sextus im folgenden sein Thema nicht etwa innerhalb des Gebiets der *ἀρχαί* noch wieder enger begrenzt, sondern, wie bereits gezeigt, zum zweiten Male zu demselben Schluß gelangt, die *ἀρχαί* zu besprechen. V. 30 ff. wiederholt das in p. 607, 10 ff. allgemeingültig für das ganze Werk adv. mathematicos Gesagte in spezieller Anwendung auf die Polemik gegen die Geometer. Die Worte *ὡς ἐναρχόμενοι τῆς ὑφηγήσεως εἴπομεν* weisen auf p. 607, 10 ff. zurück. Möglich wäre es, daß sich V. 30 ff. ursprünglich direkt an p. 697, 11 anschließen sollte. Sextus hätte dann, als er sich später entschloß, der *ἀντίρρησις* gegen die Geometer den *λόγος* über die *ὑπόθεσις* (§ 1—18 V. 30) als *ἀρχή* zu geben (cf. p. 697, 16 ff.), diesen ohne weiteres völlig unorganisch in die Übergangsstelle p. 697, 11/700, 30 hineingekeilt. Das völlig verbindungslose Aufeinanderstoßen zweier für sich stehender Stücke ist in p. 700, 30 besonders eklatant, wenn auch die inhaltliche Ähnlichkeit der beiden Grenzsätze

zunächst leicht darüber hinwegtäuscht. Auch in adv. log. II ist das parallele Stück über die *ὑπόθεσις* (log. II 369—378) eine '*παρενθήκη*' (p. 370, 27), welche lediglich ad vocem *ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν* (p. 368, 17) eingelegt ist, aber in diesem Falle mit wohldurchgeführter Verknüpfung nach beiden Seiten hin.

702, 1 und **13**: in V. 1 dürfte statt *τινὸς σημεῖον καὶ πέρας ἀδιάστατον* zu lesen sein *τινὸς πέρας καὶ σημεῖον ἀδιάστατον*, ebenso in V. 13 *ἄκρον τινὸς καὶ σημεῖον* anstatt *σημεῖόν τινος καὶ ἄκρον* (cf. 701, 16 f. 24. 30 f. 702, 5 *τινὸς πέρας καὶ σημεῖον*; 702, 15 f.).

703, 14 ist für *διαστατὰ* ohne Zweifel *ἀδιάστατα* zu lesen; cf. p. 704, 13 *οὐκ ἔσται αὐτὰ ἔτι ἀδιάστατα καὶ ἀμερῆ.* Mit diesen Worten wird auf die in p. 703, 14 gemachte Annahme zurückgegriffen. — Um das *διαστατὰ* überhaupt zu halten, müßte man ihm schon die Bedeutung geben: 'durch Zwischenräume oder Abstände getrennt'. Diese Bedeutung wäre an und für sich möglich, aber sie paßt hier nicht; denn wenn die vielen Punkte, deren Reihe die Linie bilden soll, von vornherein ausdrücklich als voneinander abstehend gedacht würden, etwa im Gegensatz zu der Vorstellung der Linie als *ἓν σημεῖον εἰς μῆκος ἐκτεταμένον* (p. 703, 13 f.), so käme auf diese Weise gar keine richtige Linie heraus, zu deren Wesen doch die Kontinuität gehört. So wird denn die Frage der Zwischenräume auch in Wirklichkeit erst später bei der Widerlegung aufgeworfen (übrigens mit anderer Terminologie p. 704, 9 ff. cf. p. 466, 5 ff.) und sogleich entschieden verneint. Daraus folgt, daß die Zwischenräume nicht am Anfang vorausgesetzt sein können. Also ist diese Bedeutung der *διαστατὰ* ausgeschlossen. Dasselbe gilt natürlich erst recht von der Bedeutung 'ausgedehnt' (cf. p. 465, 2); denn der Sinn der Disjunktion ist eben sicherlich: die Linie ist entweder ein einziger in die Länge ausgedehnter Punkt oder eine Reihe vieler unausgedehnter Punkte.

703, 17 ist zu lesen *εἰ γὰρ ἓν ἐστι [τὸ] σημεῖον* (sc. *ἡ γραμμή*); cf. V. 13. 15. 465, 14 ff. 466, 3 f. 704, 6.

703, 18 lese ich *ἤτοι τοῦτο* (statt *αὐτὸ*) *τὸ σημεῖον* nach der Parallelstelle p. 465, 17 ff.; cf. auch p. 704, 7 (= 466, 4 f.) und zu p. 158, 6 (vgl. die umgekehrte Änderung zu p. 274, 15).

704, 2 ff. lautet die Parallelstelle in adv. phys. I 385: *εἰ δὲ μεριστῷ ἀντιπαρεκτείνεται τόπῳ, ἐπεὶ τὸ μεριστῷ ἀντιπαρεκτεινόμενον τόπῳ μεριστόν ἐστι καὶ ἔχει μέρη, τὸ δὲ ἔχον μέρη σῶμά ἐστιν, ἔσται τὸ σημεῖον μεριστόν τε καὶ σῶμα· ὅπερ οὐ βούλονται.* Sie zeigt, daß der Text in p. 704, 2 f.

geom. nicht in Ordnung ist [1]), was übrigens auch sowieso aus dem Aufbau des Satzes hervorgeht. Es muß nämlich alles, was in den Gliedern des ἐπεὶ-Satzes von den betreffenden Satz-Subjekten ausgesagt wird, auf das σημεῖον beziehbar sein, damit sich die Schlußfolgerung des Nachsatzes ἔσται τὸ σημεῖον καὶ μεριστὸν καὶ σῶμα ergeben kann. In dem ersten Stück des ἐπεὶ-Satzes (ἐπεὶ — μέρη ἔχει) ist nun aber nach der Überlieferung das allgemeine 'τὸ μεριστὸν' Subjekt und sein Inhalt ist die nichtssagende Tautologie 'das Teilbare hat Teile'. Anstatt dessen ist hier derselbe Gedanke wie in adv. phys. I 385 zu erwarten, nämlich: 'das was über einen teilbaren Raum ausgedehnt ist (wie eben das σημεῖον nach der hier behandelten Hypothesis cf. p. 703, 30), ist auch selber teilbar und hat Teile'. Bei diesem Inhalt des Satzes ἐπεὶ — μέρη ἔχει ergäbe sich auch — was ebenfalls als notwendig zu fordern ist — daß er dasselbe Subjekt hat wie sein Nebensatz εἴγε ἅπαντι ⟨ἀντι⟩παρεκτείνεται [2]) τῷ τόπῳ, für welchen das τὸ μεριστὸν als Subjekt jedenfalls unmöglich ist. Man hätte also der Parallelstelle gemäß etwa zu lesen: ἐπεὶ τὸ μεριστῷ ⟨ἀντιπαρεκτεινόμενον τόπῳ μεριστόν ἐστι καὶ [3])⟩ μέρη ἔχει κτλ., oder auch, technisch vielleicht etwas glücklicher: ἐπεὶ τὸ ⟨μεριστῷ ἀντιπαρεκτεινόμενον τόπῳ, ὀφεῖλον καὶ αὐτὸ εἶναι [4])⟩ μεριστὸν, μέρη ἔχει κτλ.

704, 7 lese ich nach p. 703, 14. 16. 465, 14. 466, 4: καὶ μὴν οὐδὲ [τὰ] πολλὰ σημεῖα στοιχηδὸν κείμενα.

705, 29 ist nach p. 704, 31; 706, 7. 9; 467, 29 wahrscheinlich zu lesen: εἴπερ νοεῖταί τι (statt τὸ) ἀπλατὲς μῆκος.

---

[1]) Die Verderbnis des Textes spiegelt sich verhängnisvoll in Hervets Übersetzung: 'si autem ad dividuum, omnino, quoniam dividuum (sc. est = ἐπεὶ [τὸ] μεριστόν sc. ἐστι?), habet partes, si quidem ad universum extenditur locum; quod autem habet partes (= τὸ δέ⟨γε⟩ μέρη ἔχον?), quibus ... extenditur, est corpus; erit itaque (= ἔσται⟨ἄρα⟩?) punctum et dividuum et corpus. Wie man sieht, wird Hervet durch die unbemerkte Textlücke dazu geführt, aus der Periode einen Syllogismus mit selbständigem Untersatz und selbständiger conclusio zu machen.

[2]) Cf. p. 703, 30. 704, 4. 465, 29. 32 f. ἀντιπαρεκτείνεσθαι findet sich demnach an allen übrigen in Betracht kommenden Stellen dieses Abschnitts und seiner Parallele, ebenso p. 443, 24. 33 f., dagegen παρεκτείνεσθαί τινι in derselben Bedeutung p. 134, 25. 28. 135, 3. 143, 32 ff.

[3]) Oder: ἐπεὶ τὸ δὲ μεριστῷ ⟨ἀντιπαρεκτεινόμενον τόπῳ καὶ αὐτό ἐστι μεριστὸν καὶ⟩ μέρη ἔχει ...?

[4]) Cf. p. 712, 31: τὸ δὲ πλάτους ποιητικὸν ὀφείλει καὶ αὐτὸ πλάτος ἔχειν.

706, 10 streiche ich das νοούμενον (cf. p. 468, 5). Der Gedanke schließt hier das νοούμενον aus. Vielleicht ist es hinter τὸ γάρ τινι ὅμοιον (V. 11) zu transponieren (cf. V. 10 ἵνα νοήσωμεν ὅμοιόν τι τούτῳ) oder wenigstens als ein dazu gehöriges Randglossem anzusehen, das an falscher Stelle in den Text geraten wäre. Denn in der Parallelstelle p. 468, 7 findet sich das νοούμενον nicht.

709, 1 f.: ὁ περὶ τοῦ σώματος (anstatt ὁ ἐπὶ τὸ σῶμα)? cf. p. 474, 12. Auch Hervet übersetzt: 'quod dicitur de corpore'.

712, 9 f. lese ich: εἰ ἄρα ἡ εὐθεῖα (statt ἡ ἄρα εὐθεῖα) γραμμὴ κυκλογραφοῦσα (statt κυκλοφοροῦσα) ὅλον καταμετρεῖ τὸ πλάτος, [καὶ] οὐκ ἔστι μῆκος ἀπλατὲς ἡ γραμμή. Mit dieser Konklusion kehrt die Argumentation zu ihrem Anfangssatz (p. 711, 27 f.) zurück, welchen sie in einer durch die disjunktive Erörterung von p. 711, 32 ff. gewonnenen bestimmteren Form wiederholt, in der er nunmehr als bewiesen gelten darf. Die Koordination beider Satzhälften durch das καὶ ist übrigens schon deshalb unmöglich, weil in der ersten, dem Satz ἡ ἄρα εὐθεῖα .... καταμετρεῖ τὸ πλάτος, ein Gedanke kategorisch als zutreffend hingestellt werden würde, der nach dem Zusammenhang an der Hypothesis εἰ δὲ κατὰ πάντων φέρεται (cf. p. 712, 6) als deren Folge hängt und deshalb im Sinne des Autors über hypothetische Geltung nicht hinauskommen kann. Auch ist in keiner Weise begreiflich, inwiefern die kategorische Setzung dieses Gedankens das logische Ergebnis der Argumentation von 712, 6 ff. sein könnte. Anderseits fühlt man deutlich, daß das οὐκ ἔστι μῆκος ἀπλατὲς ἡ γραμμή erst als Nachsatz in seine natürliche Funktion eintritt. Für κυκλοφοροῦσα schlägt Bekker κυκλοπορούσα vor, wahrscheinlich, weil man statt κυκλοφοροῦσα vielmehr κυκλοφορουμένη erwarten müßte. Da sonst in dem Abschnitt § 65 ff. (= adv. phys. I 418 ff.) überall κυκλογραφεῖν erscheint (so auch p. 711, 27), halte ich auch hier κυκλογραφοῦσα für wahrscheinlicher.

712, 15: Zunächst ist klar, daß das καταγομένη in V. 16 zu dem οὐ καταμετρήσει gehört (cf. V. 13 f., ferner p. 710, 14 f. 19): man müßte also jedenfalls den Nachsatz mit dem καταγομένη oder auch schon V. 15 mit ἡ πλάγιος beginnen lassen (wobei man zu dem εἴπερ γὰρ μῆκος ἀπλατές ἐστιν als Subjekt ἡ πλάγιος πλευρά hinzuzudenken hätte). Vergleicht man aber die Parallelstelle p. 473, 25 ff. so entsteht der Verdacht einer Lücke, die in folgender Weise zu ergänzen wäre: εἴπερ γὰρ μῆκος ἀπλατές ἐστιν ἡ ⟨γραμμή, πάντως καὶ ἡ⟩ πλάγιος πλευρὰ τοῦ τετραγώνου

geom. καταγομένη οὐ καταμετρήσει τὸ παραλληλόγραμμον ἐπίπεδον τοῦ τετραγώνου δι' ἑαυτῆς. Freilich bleibt diese Lesung unsicher, da das ἀπλατὴς οὖσα γραμμή von p. 473, 26, welches die Schlußfolgerung deutlicher markiert, an unserer Stelle fehlt. Immerhin hat es viel für sich, dem εἴπερ γὰρ μῆκος ἀπλατές ἐστιν die γραμμή zum Subjekt zu geben, weil dann auch hier gleich zu Anfang der allgemeine Satz, dessen Widerlegung das Ziel dieser Argumente bildet, hervorgehoben wird.

716, 4 f. lese ich: οὕτω καὶ ταῦτα, εἴπερ μεταβάλλει εἰς σῶμα (? anstatt σώματα), ἄλλα μὲν ἀντ' ἄλλων ἔσται ἀσώματα (statt σώματα), ἀσώματα (statt σώματα) δὲ οὐδὲν ἧττον· οὐ γὰρ ἐκβήσεται τὴν ἰδίαν φύσιν. Es handelt sich hier um die Widerlegung der Annahme, daß bei der Bildung des Körpers aus den drei Dimensionen, Länge, Breite, Tiefe, welche an und für sich jede als ein ἀσώματον gedacht werden, die Körperlichkeit erst im Moment ihrer Vereinigung entsteht (s. p. 715, 15 ff. = 464, 5 ff.). Dabei bewahren die drei Dimensionen entweder ihre alte, unkörperliche Natur: dann kann überhaupt kein Körper aus ihnen hervorgehen; oder sie wandeln sich dabei zum Körper. Gegen diese letztere Hypothesis werden nun zwei Argumente vorgebracht: p. 715, 23–26 und p. 715, 26—716, 6 (= p. 464, 10–12 und p. 464, 12–18). Das erste Argument beruht auf dem Gedanken, daß, weil alles der μεταβολή Fähige Körper ist, die Dimensionen bereits vor ihrer μεταβολή zum Körper als Körper gedacht werden müssen, daß danach ungereimterweise das Unkörperliche Körper sein würde (p. 715, 25 f. [1])). Das zweite Argument, mit τε angeknüpft, geht von einem Vergleich mit dem sich umwandelnden Körper aus: wie der Körper, wenn er sich wandelt, nur seine Eigenschaften wechselt, aber nichtsdestoweniger Körper bleibt, so müßten auch die Dimensionen, falls bei ihnen eine μεταβολή (sc. zum Körper) stattfindet, zwar ihre Eigenschaften wechseln, aber trotzdem ihre ursprüngliche Natur bewahren, nämlich die Unkörperlichkeit. So allein kann ich das Argument verstehen. Der Vergleich mit der μεταβολή des Körpers ist rein formal. Wie dort, so muß auch hier die μεταβολή im bloßen Eigenschaftswechsel bestehen; wie dort die körperliche, so hier die unkörperliche Substanz trotzdem dieselbe bleiben. Es handelt sich freilich bei der μεταβολή der Dimensionen um eine μεταβολή zum Körper [1]), aber das ist sozu-

[1]) Das οὕτω τε καὶ ἀσώματον γενήσεται σῶμα (p. 715, 25 f.) darf man natürlich nicht auf den Akt der μεταβολή beziehen; denn daß aus den unkörperlichen Dimensionen irgendwie der Körper hervorgeht, das ist ja eben die problematische These, um deren Widerlegung es sich hier handelt. Bezöge sich nun das γενήσεται auf diese μεταβολή, so würde mit den Worten nicht, wie sicherlich beabsichtigt ist, eine absurde Konsequenz jener Annahme nachgewiesen, sondern sie würde vielmehr als richtig bestätigt. Übrigens wären die Worte mit diesem Sinn auch als logisches Ergebnis der Argumentation nicht begreiflich. Ihre Bedeutung kann nur sein: 'wenn jede Dimension bereits vor der σύνοδος Körper ist, so würde eben damit das als ἀσώματον Vorausgesetzte, nämlich die Dimension, als σῶμα erwiesen' und so entweder die Voraussetzung umgestoßen oder ein innerer Widerspruch behauptet. — Auf ein anderes ἄτοπον läuft das Parallelargument in adv. phys. I hinaus (p. 464, 11 ff.): 'wenn jede Dimension bereits vor der συνέλευσις Körper ist, so würde sie einen Körper vor dem Körper darstellen' (πρὶν σώματος ἀποτελέσει σῶμα) d. h. während der Körper nach der Annahme erst durch die συνέλευσις der Dimensionen zustande kommen soll, würde hiernach jede Dimension bereits vor der συνέλευσις einen Körper ausmachen. Ich finde an diesem Text nichts auszusetzen. Das πρὶν σώματος ist so gut möglich wie πρὶν τῆς συνελεύσεως (V. 11); cf. auch p. 485, 16. 716, 26. Nach Rüstows Vorschlag ἐκ σώματος läge das ἄτοπον nicht darin, daß der Körper vor dem Körper schon da ist, sondern darin, daß der Körper aus dem Körper entsteht. Mag dies nun an sich ebenso gut als absurde Konsequenz empfunden werden können wie jenes, so paßt es doch nicht recht zu dem ἕκαστον τούτων. Denn es entspricht wohl der zugrunde liegenden Anschauung, zu sagen: jede einzelne Dimension mache bereits vor der Entstehung des Körpers einen Körper aus; nicht aber: jede Dimension bringe aus einem Körper einen Körper hervor; denn weil dann statt eines einzigen drei Körper entstünden, so müßte eben dies als Absurdität zum mindesten mit hervorgehoben werden: bei Rüstows Lesung aber läge der Ton nur auf dem ἐκ σώματος. Ich halte deshalb gegenüber den Zweifeln Rüstows und Mutschmanns an der Richtigkeit der Überlieferung fest.

[1]) p. 716, 4 ist wahrscheinlich, wie oben vorgeschlagen, εἰς σῶμα für εἰς σώματα zu setzen. Jedenfalls entspricht allein diese Lesung dem Zusammenhang. Zugrunde liegt ja die Anschauung, daß die drei Dimensionen den einen Körper bilden. Hier handelt es sich speziell um die Bekämpfung der Annahme, daß dabei ein Umschlag der unkörperlichen Natur der Dimensionen in die Körperlichkeit erfolgt (cf. p 715, 19 μεταβέβληκεν εἰς σωματότητα sc. ἡ ἀρχῆθεν φύσις, ebenso p. 464, 7; ferner p. 715, 22 εἰ δὲ συνελθόντα, sc. μῆκος, πλάτος, βάθος, μεταβάλλει εἰς σωματότητα; dementsprechend p. 464, 9 f. εἰ δὲ μεταβάλλει εἰς σῶμα). Der Umschlag braucht aber nicht ohne weiteres so vorgestellt zu werden, als ob jede einzelne Dimension zu einem besonderen σῶμα würde, wie nach der Lesart εἰς σώματα an unserer Stelle vorauszusetzen wäre. Diese Vorstellung wird freilich nicht ganz vermieden; aber sie kommt doch nur als Mittel der Gegenargumentation vor (715, 24 f. = 464, 11 f.). Daher ist kaum anzunehmen, daß sie auch p. 716, 4 an einer Stelle wiederkehrt, wo es sich lediglich um die Charakterisierung der zu widerlegenden These handelt. Auch die Parallelstelle bietet hier εἰς σῶμα (cf. p. 464, 17; s. p. 464, 10). Jedenfalls wirkt das εἰς σώματα als starke Hemmung des Verständnisses und hat sicherlich auch zu der zweimaligen Verderbnis des σώματα in ἀσώματα beigetragen.

geom. sagen rein zufällig und bildet keineswegs den Grund, daß das von der Wandlung des Körpers abstrahierte formale Prinzip auf diesen Fall übertragen wird; und ebenso wenig darf man natürlich an der Paradoxie des Ergebnisses Anstoß nehmen, daß das Unkörperliche, sich zum Körper wandelnd, unkörperlich bleibt: das ist eben die Ungereimtheit, die herauskommen soll. Besonders das *οὐ γὰρ ἐκβήσεται τὴν ἰδίαν φύσιν* läßt an der Richtigkeit dieser Deutung keinen Zweifel. Denn als die *ἰδία φύσις* der drei Dimensionen wird deutlich die Unkörperlichkeit vorausgesetzt (cf. p. 715, 20. 22. 25. 464, 8). — Bemerkenswert ist aber, daß das Parallelargument in adv. phys. I (p. 464, 12 ff.) einen andern Ausgang nimmt. Dort heißt es (V. 16 ff.): *οὕτω καὶ ταῦτα, εἴπερ μεταβάλλει εἰς σῶμα, ἄλλην ἀντ' ἄλλης ἀναδέξεται ποιότητα · τοῦτο δὲ πάσχοντα ἔσται σώματα.* Es wäre zweifellos falsch, wenn man auch hier *ἀσώματα* für *σώματα* schreiben wollte. Denn auch ein *τοῦτο δὲ πάσχοντα ἔσται ἀσώματα* könnte schwerlich bedeuten: ‘indem sie dieses (den Wechsel der Eigenschaft) erleiden, werden sie *ἀσώματα* bleiben’. Der Gedanke der Wahrung der Substanz würde hier völlig willkürlich hineingetragen. Die Worte müssen vielmehr verstanden werden als eine Wiederholung des Gesichtspunkts des vorigen Arguments: *τὸ ἐπιδεχόμενον μεταβολήν ἐστι σῶμα* (p. 464, 10 cf. p. 715, 23 f.). Damit fällt freilich jede Entsprechung zwischen dem *οὕτω*-Satz und dem *ὥσπερ*-Satz weg; denn der *ὥσπερ*-Satz hat hier genau denselben Inhalt wie in adv. geom. und verlangt daher den analogen Gedanken auch für den *οὕτω*-Satz. Wir haben es also hier mit einer Entgleisung des Sextus zu tun. Vielleicht ist er diesmal selber durch das *εἴπερ μεταβάλλει εἰς σῶμα* irregeführt worden.

717, 17 schlage ich vor: *δι' αὐτοῦ τὸ ζητούμενον διδάξουσιν*; cf. 149, 12 *τὸ ζητούμενον δι' ἑαυτοῦ κατασκευάζειν*; p. 15, 25 *ἄτοπον δὲ τὸ ζητούμενον διὰ τοῦ ζητουμένου κατασκευάζειν ἐπιχειρεῖν*; p. 124, 23 *τὸ ζητούμενον διὰ τοῦ ζητουμένου παριστᾶν*; p. 479, 2 f. Bei der überlieferten Lesung *δι' αὐτοῦ τοῦ ζητουμένου διδάξουσιν* fragt man nach dem Objekt zu *διδάξουσιν*. Dieses kann, dem Zusammenhang entsprechend, kein anderes sein als das Wesen der *εὐθεῖα* (cf. p. 717, 9 ff.), d. h. aber das *ζητούμενον*. Wollte man nun *τὴν εὐθεῖαν* oder gar *τὸ ζητούμενον* als Objekt hinzudenken, so würde, weil eben dieses Objekt in dem *τοῦ ζητουμένου* bereits drinsteckt, die Ausdrucksweise recht sonderbar wirken. Liest man hingegen *δι' αὐτοῦ τὸ ζητούμενον*, so fällt dieser Anstoß weg und obendrein tritt erst so der eigentliche Sinn dieser Worte deutlich zutage. Es

handelt sich hier nicht um einen Definitionsversuch, der dem Tropos der Diallele verfällt, wie in V. 30 ff., sondern um einen solchen, der sich als bloße Tautologie enthüllt (cf. p. 718, 8 *δι' εὐθείας τὴν εὐθεῖαν παρίστησιν*). Vorausgesetzt wird dabei, daß *ἐξ ἴσου κεῖσθαι* (cf. p. 717, 6 f.) und *ἐπ' εὐθείας κεῖσθαι* (p. 717, 19 f.) synonyme Ausdrücke sind.

720, 25 ist anstatt *ἀμερές* wahrscheinlich nach der Parallelstelle p. 448, 5 *ἀθιγές* zu lesen. Denn die *γραμμή* kann keinesfalls als *ἀμερές* bezeichnet werden; cf. p. 465, 31: *μεριστὸν γάρ τι ἐστὶν ἡ γραμμή*; und daß auch hier die Linie als solche nicht als ein *ἀμερές* angesehen wird, zeigt V. 27 ff.

721, 13 f. hat das *ἢ ἐναλλὰξ* keinen Sinn. Es könnte nur die dritte Möglichkeit *ἢ ἄνισον ἀπὸ ἴσου* bzw. *ἢ ἴσον ἀπὸ ἀνίσου* bedeuten; aber wenn nicht beide Teile gleich sind, so sind eben beide ungleich, sodaß eine dritte Möglichkeit nicht in Betracht kommt. So ist denn auch an der ähnlichen Stelle p. 450, 8 ff. von einer dritten Möglichkeit keine Rede. Das *ἢ ἐναλλὰξ* dürfte doch wohl eher als Verballhornung durch einen Abschreiber denn als Gedankenlosigkeit des Sextus selber anzusehen sein.

Adv. arithmeticos

724, 11 *ἀλλ' ἓν* (statt *ἐν*) *μετοχῇ ἑνὸς νοεῖται* (cf. p. 533, 17 f. 20 f.; siehe zu der Stelle).

724, 16 ff. (und **533, 26 ff.**): für p. 724, 16 ff. wird durch p. 724, 8 f. eine Heilung durch bloße Umstellung einer Wortgruppe nahegelegt: *οὐδὲν ἄρα τῶν ἀριθμητῶν ἐστι τὸ ἕν* (Bekker: *ἐστιν ἓν* libri), *τὸ δὲ οὐ ἕκαστον ⟨μετέχον ἕν τε καὶ πολλὰ γίνεται τῶν καθ' ἕκαστον⟩ · ἓν μὲν καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον, πολλὰ δὲ ἀθροισμῷ [μετέχον . . . τῶν καθ' ἕκαστον]. ὅπερ πάλιν πλῆθος οὐδέν ἐστι τῶν πολλῶν κτλ.* (Vielleicht ist *τῶν καθ' ἕκαστον* Glossem oder Randvariante zu *τῶν πολλῶν*). Hiernach kann nun p. 533, 27 f. schwerlich richtig sein; das *ἕν τε καὶ πολλὰ* muß auch dort das Prädikat nicht der Idee des Einen, sondern des einzelnen *ἀριθμητόν* bilden. Doch finde ich keine sichere Heilung; vielleicht: *οὐκ ἄρα ἕκαστον τῶν ἀριθμητῶν ἕν ἐστιν, τὸ δὲ οὐ ἕκαστον μετοχῇ νενόηται ἓν ⟨καὶ δι'⟩ ἐκεῖνο ἕν τέ ἐστι καὶ πολλά, ἓν μὲν καθ' ἑαυτὸ ⟨ἕκαστον⟩, πολλὰ δὲ κατὰ περίληψιν* (cf. p. 157, 18). Die Worte *νενόηται ἓν* werden durch die Analogie von p. 534, 16 stark als echt empfohlen;

ar. sonst ließe sich etwa vermuten: τὸ δὲ οὗ ἕκαστον μετοχῇ [γενόηται ἕν] ἐκείνων ἕν τέ ἐστι καὶ πολλά κτλ.

724, 23 schlage ich vor ἐπισυνάπτοντες δὲ ἡμεῖς ⟨καὶ τὴν ἀντίρρησιν?⟩ λέγωμεν, ⟨ὡς⟩ ἤτοι ἑτέρα τῶν κατὰ μέρος ἀριθμητῶν (ἀριθμῶν libri) ἐστιν ἡ τοῦ ἑνὸς ἰδέα κτλ. Das ἐπισυνάπτοντες kann schwerlich ohne Objekt sein (cf. p. 480, 15; 725, 29 f.; zu p. 626, 26); das λέγωμεν, ⟨ὡς⟩ ist jedenfalls notwendig (cf. p. 307, 18), ebenso das ἀριθμητῶν anstatt ἀριθμῶν (vgl. V. 26 τὰ κατὰ μέρος ἀριθμητά und zu p. 534, 32).

724, 21 — 725, 12 (§ 14—18 a): diese Argumentation bietet verschiedene starke inhaltliche Anstöße, auf die ich aufmerksam mache, ohne sie hinreichend erklären oder gar kritisch beseitigen zu können. — Zu Anfang finden wir eine zweigliedrige Disjunktion: die Idee des ἕν sei entweder von den zählbaren Einzeldingen verschieden oder sie stehe mit ihnen in einer Reihe. V. 25—27 widerlegt die erste Hypothese, das καθ' ἑαυτὴν ὑφεστάναι der Idee (man vergleiche Bekkers Conjectur zu V. 25 f., welche das Richtige zu treffen scheint). Sodann folgen in p. 724, 27—725, 3 zwei Argumente gegen die zweite Hypothese, welche indessen plötzlich ihren Inhalt gewechselt hat. Es handelt sich nicht mehr, wie vorher angekündigt war, darum, ob die Idee σὺν τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς d. h. in einer Reihe mit ihnen, als ihresgleichen, sondern ob sie ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς, d. h. als in den ihr untergeordneten Einzeldingen enthalten, gedacht werden könne. p. 725, 3 ff. bringt das Ergebnis in der Form eines Vergleichs der Idee des Einen mit dem γενικὸς ἄνθρωπος. Hier verschwindet nun das ἐν τοῖς μετέχουσιν wieder vollständig und es erscheint aufs neue das σύν (cf. p. 725, 6 οὔτε μετὰ Πλάτωνος καὶ Σωκράτους, V. 8 μήτε σὺν τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς). Aber noch ein anderer Anstoß zeigt sich: in dem ὥσπερ-Satz werden drei Möglichkeiten aufgezählt, nämlich außer den beiden genannten noch die der Identität des γενικὸς ἄνθρωπος mit irgend einem beliebigen Einzelmenschen, während im Nachsatz wieder jene beiden allein auftreten. Was nun zunächst die allein im ὥσπερ-Satz auftretende dritte Möglichkeit betrifft, so bietet dafür wohl die Parallelausführung in adv. phys. II 288—292 einen Anhaltspunkt. Dort besteht das entsprechende Argument (§ 291 f.) allein aus einem solchen Vergleich zwischen dem γενικὸς ἄνθρωπος und der Idee des Einen, wie er hier die conclusio bildet; die Argumentation ist dort in diesen Vergleich hineingearbeitet. Dabei erscheinen nun in unanfechtbar klarer Weise drei Möglichkeiten: die Idee existiert entweder σὺν τοῖς μετέχουσιν oder κατ' ἰδίαν

oder ἐν τοῖς μετέχουσιν. Von jener in adv. arithm. vorkommenden dritten Möglichkeit (der Identität des γενικὸς ἄνθρωπος mit irgend einem Einzelmenschen) ist also dort innerhalb des dem unsrigen entsprechenden Arguments nicht die Rede. Allein es geht ein anderes Argument vorher (§ 288—290), welches darin besteht, daß Sextus die Pythagoreer ihre Auffassung vom Verhältnis der Einheitsidee zu den ἀριθμητά auf das Verhältnis des γενικὸς ἄνθρωπος zu den Einzelmenschen übertragen läßt, um auf diese Weise die Absurdität ihrer Denkweise deutlicher ans Licht zu stellen. Zu diesem Zweck läßt er dort (p. 534, 8—28) die Pythagoreer nach demselben Schema, in dem sie vorher (p. 533, 21 ff.) bewiesen hatten, daß nicht die einzelnen ἀριθμητά, sondern die Idee der Einheit das wahrhaft Eine sei, jetzt auch noch zeigen, daß kein Einzelmensch eigentlich Mensch sei, sondern allein der γενικὸς ἄνθρωπος. Dieser oder ein ähnlicher Gedankengang schwebt wahrscheinlich dem Sextus vor, wenn er in adv. arithm. p. 725, 3 ff. als dritte Möglichkeit[1]) noch die Identität des γενικὸς ἄνθρωπος mit dem Einzelmenschen aufstellt und bestreitet, denn trotz des veränderten Gesichtspunkts ist ein Anklang an jene Darlegung in phys. II hier nicht zu verkennen. Immerhin stört diese dritte Möglichkeit, die über die zweigliedrige Disjunktion des Anfangs und ebenso über den οὕτω-Satz überschießt, die Klarheit der Darstellung erheblich.

Kehren wir jetzt zurück zu dem auffallenden ἐν ἐκείνοις in p. 724, 27, so könnte man zunächst einfach auf Grund der beiden andern Stellen (p. 724, 24 und 725, 8) σὺν ἐκείνοις einsetzen wollen. Allein diese Lösung wird durch die beiden Argumente (724, 28 — 725, 3) ausgeschlossen, welche zu der Hypothesis σὺν ἐκείνοις schlechterdings nicht passen. Allerdings passen sie auch nicht in klarer befriedigender Weise zu dem ἐν ἐκείνοις; sie widerlegen nicht sowohl, daß die Idee des Einen in den Einzeldingen enthalten sei, als vielmehr, daß die Einzeldinge nicht vermöge ihrer Teilhabe an der Idee des Einen Einheiten sind (cf. p. 724, 29 εἰ μετοχῇ μονάδος ἔστιν ἕν, V. 30 f.; p. 725, 2 f.). Sie richten sich also mehr gegen die in dieser bestimmten Wendung auftretende allgemeine These der Pythagoreer als gegen die besondere Hypothesis, die sie hier bekämpfen sollen, und es bleibt nichts übrig, als darin ebenso wie in dem Erscheinen des ἐν statt σὺν sachliche Fehler des Sextus zu konstatieren. —

[1]) An ein Zusammenfallen dieser Möglichkeit mit dem ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς ist natürlich nicht zu denken.

ar. Das νοούμενον in p. 725, 9, welches neben dem ὑφεστηκὸς mindestens entbehrlich ist, ist vielleicht hinter das σὺν τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς in V. 9 zu stellen. Die Ausdrucksweise in p. 724, 24f. und 27f. (cf. auch p. 534, 24f. und 31f.) scheint mir mehr für diese Umstellung als für die sonst notwendige Beziehung des νοούμενον auf das σὺν τοῖς κατὰ μέρος ἀριθμητοῖς und das καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκὸς zugleich zu sprechen.

725, 21—24 ist zweifellos nach der Parallelstelle in adv. phys. II p. 535, 20–24 zu emendieren. Dort lesen wir: εἰ δὲ πλείους εἶεν ἰδέαι τοῦ ἑνός, ὡς ἕκαστον τῶν ἀριθμητῶν ἰδίας τινὸς μετέχειν ἰδέας καθ' ἣν ἓν νοεῖται, ἤτοι ἡ τοῦ *A* ἰδέα καὶ ἡ τοῦ *B* μετέχουσιν ἑνός τινος ἰδέας, καθ' ἣν ἑκάτερον αὐτῶν προσαγορεύεται ἕν, ἢ οὐ μετέχουσιν. Danach wäre in adv. arithm. etwa zu schreiben: εἰ δὲ πλείους εἰσὶν ἰδέαι τοῦ ἑνός, ⟨ὡς⟩ ἕκαστον τῶν καθ' ἓν τασσομένων ἀριθμητῶν ⟨ἰδίας τινὸς μετέχειν ἰδέας⟩, ἤτοι ⟨ἡ⟩ τοῦ *A* (für ἑνὸς) ⟨καὶ⟩ ἡ (für ἢ) τοῦ *B* (für δύο) μετέχει τινὸς κοινῆς ἰδέας, καθ' ἣν ἑκάτερον ⟨αὐτῶν προσαγορεύεται ἓν⟩ ἢ οὐ μετέχει[1]. Vielleicht läßt sich auch die zweite Lücke mit der ersten kombinieren: .... εἰσιν ἰδέαι τοῦ ἑνός, ⟨ὡς ἰδίας τινὸς μετέχειν ἰδέας τοῦ ἑνὸς⟩ ἕκαστον τῶν καθ' ἓν τασσομένων ἀριθμητῶν, ἤτοι κτλ.

Adv. astrologos[2]

744, 5: cf. zu p. 353, 12.

Adv. musicos

749, 3 ist vielleicht zu lesen καὶ τοῦτο δείκνυσθαι ⟨ἐνόμισαν⟩ ἔκ τε κτλ. Nach dem überlieferten Text müßte das τοῦτο δείκνυσθαι entweder, aktivisch, d. h. medial, verstanden, dem διδάσκειν (V. 1 f.) parallel, von dem ἐπεχείρησαν oder, passivisch gefaßt, dem Satz ὅτι οὐκ ἀναγκαῖόν ἐστι κτλ. koordiniert, von dem διδάσκειν (V. 2) abhängig sein. Allein beide Auffassungen sind ziemlich fragwürdig. Die zweite ist zwar logisch möglich, bleibt aber stilistisch unbefriedigend. Gegen die erste spricht zunächst die Unwahrscheinlichkeit eines medialen δείκνυσθαι.

[1] Überliefert ist καθ' ἓν ἑκάτερον μετέχει τινὸς κοινῆς ἰδέας.

[2] Vgl. zu diesem Buch A. Nebe: Zu S. E. (Berliner Philol. Wochenschr. 1909 Sp. 1453ff.) und 'Textkritisches zu dem Buch des S. E. πρὸς ἀστρολόγους' in Rhein. Mus. NF. Bd. 71 (1916) p. 102ff.

Wollte man aber auch δεικνύναι für δείκνυσθαι einsetzen (cf. p. 754, 7), so zeigt sich ein anderes Bedenken: die beiden passiven Infinitive διαβάλλεσθαι und ἀνασκευῆς ἀξιοῦσθαι wollen zu dem aktiven δεικνύναι nicht stimmen; es ist, als ob sie das passive δείνυσθαι forderten[1]. Dann gewinnt aber der Satz am natürlichsten Gestalt durch die vorgeschlagene Einfügung des ἐνόμισαν (cf. p. 565, 27; p. 167, 12 s. Mutschmann vol. II praef. p. XVIII; vgl. auch den ähnlich gebauten Satz p. 749, 7ff.).

749, 10 ist überliefert τὸν ἑκατέρου δόγματος ἢ πράγματος χαρακτῆρα κεφαλαιωδέστερον ἐφοδεύσομεν. Statt δόγματος ἢ πράγματος vermute ich τάγματος (cf. p. 203, 28. 402, 24): Sextus verspricht, das Verfahren der beiden τάγματα (οἱ μὲν — οἱ δέ), die er in p. 749, 1–9 charakterisiert hat, den Hauptpunkten nach anzuwenden, wie er es nachher in § 19—37 und § 38—67 wirklich ausführt. δόγματος und πράγματος sind wahrscheinlich Konjekturen für ein unlesbar gewordenes Wort.

752, 2 schlägt Wilamowitz (Conjectanea, Götting. Progr. 1884 p. 13) vor, das οἱ zu streichen; doch scheint mir diese Auskunft eine zu starke Personifizierung der αὐλοί zu ergeben; ich möchte daher lieber lesen: ὅθεν καὶ τοῖς πενθοῦσιν αὐλοῖς μελῳδοῦσιν οἱ τὴν λύπην αὐτῶν ἐπικουφίζοντες 'daher spielen auch den Trauernden diejenigen, welche ihren Schmerz zu erleichtern bestrebt sind, auf der Flöte vor' (cf. 755, 1 αὐλῶν μελῳδίαις und das lateinische *tibiis canere*).

753, 27: cf. zu p. 342, 12.

755, 7 f. schlage ich vor: τοῦ μὲν ὅτι τεχνικῶς γίνεται ⟨τοῦ τεχνίτου⟩ μᾶλλον παρὰ τὸν ἰδιώτην ἀντιλαμβανομένου, τοῦ δὲ ἡστικοῦ πάθους μηδὲν πλεῖον (Bekker für πλείω) κερδαίνοντος. Die von Bekker gebotene Lesung ist unmöglich; denn von denen, die sich χωρὶς μουσικῆς (V. 6) d. h. ohne musikalische Ausbildung am Anhören von Musik ergötzen, kann keinesfalls gesagt werden, daß sie das Kunstmäßig-Technische der Musik besser als der Laie auffassen. Hervet[2] und Fabricius scheinen denn auch anstatt καὶ χωρὶς μουσικῆς ein bloßes καὶ μουσικῇ vorauszusetzen, um den Satz ohne offenkundigen Widerspruch bringen zu

[1] Man vergleiche Hervet, der das δείκνυσθαι = ostendere faßt, dann aber übersetzt: '.... idque ostendere vel reprehendendo, quae a musicis tradita sunt, vel praecipuas eorum oppugnando rationes'.

[2] '.... ita etiam musica delectabimur audientes modum jucundum et delectabilem, et quod artificiose quidem fiat, magis quam imperitus apprehendemus, sed eo nihilo majorem lucrabimur voluptatem'.

mus. können. Natürlich ist aber an eine Änderung des χωρὶς μουσικῆς, welches dem χωρὶς ὀψαρτυτικῆς in V. 4 entspricht, nicht zu denken. Übrigens kommt auch der Gedanke erst bei meiner Lesung wirklich klar zum Ausdruck: daß nämlich die musikalische Ausbildung zwar das technische Verständnis, aber damit nicht den Genuß zu steigern vermag.

760, 21 finde ich es richtiger, das καὶ ἐνεστὼς zu streichen, als mit Bekker ἕκαστον für ἑκάτερον zu schreiben. Aus dem Gedanken des Arguments und ebenso aus den Parallelstellen (Hyp. III 142 p. 153, 29 ff. und adv. phys. II 190 p. 515, 20 ff.) ergibt sich mit Sicherheit diese Heilung. Wenn Vergangenheit und Zukunft nicht sind, so ist die Zeit, d. h. die allein noch übrige Gegenwart, begrenzt — daraus folgt deutlich, daß zu dem οὐκ ἔστιν in V. 21 f. keinesfalls die Gegenwart mit Subjekt sein kann. Das Entsprechende ist aber auch für die zweite Hälfte des Arguments leicht ersichtlich.

761, 3 f. lese ich auf Grund der Parallelstellen (Hyp. III 143 p. 154, 14 ff. und adv. phys. II 195 p. 516, 16 ff. cf. auch p. 519, 17 ff.): ἐπείπερ γινόμενος κατ' αὐτοὺς ὁ ἐνεστὼς χρόνος αὐτὸς ἔσται παρῳχημένος καὶ μέλλων κτλ.

Exkurs zu p. 280, 4
über das Eierbeispiel in Ciceros Lucullus § 58

(oben S. 146 f.)

Unsere Sextusstelle wirft ein willkommenes Licht auf einen Passus in Ciceros Lucullus (§ 58), der bisher immer als eine crux interpretum gegolten hat. Plasberg gibt in seiner Ausgabe eine ausführliche Interpretation; ich kann diese Deutung nicht für richtig halten, folge aber seiner Textgestaltung, die mir das Ursprüngliche zu treffen scheint.

Ich entwickle zunächst meine eigene Auffassung. Der Zusammenhang der philosophischen Lehre, welcher die Voraussetzung für das richtige Verständnis bildet, ergibt sich am deutlichsten aus Sextus adv. log. I 402—411. Die Stoiker definieren die φαντασία καταληπτική als die von einem Wirklichen her und gemäß demselben in der Seele abgeprägte Vorstellung von solcher Beschaffenheit, daß sie nicht von einem Unwirklichen herrühren könnte. Die Akademiker lassen diese Definition gelten, bis auf den bezeichneten Zusatz (οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος), der die Behauptung enthält, daß die kataleptische Vorstellung sich von der akataleptischen durch ein absolut sicheres unverkennbares Merkmal (ἰδίωμα; s. p. 280, 17) unterscheidet, welches in den Fällen, wo sie vorliegt, jeden Irrtum ausschaltet. Sie suchen den Stoikern gegenüber zu zeigen, daß ein derartiges Unterscheidungsmerkmal der wahren von der falschen Vorstellung nicht existiere, und daß infolgedessen jedes Urteil der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt sei. Sie behaupten demnach die Nichtunterscheidbarkeit (ἀπαραλλαξία) der wahren und falschen Vorstellung. Diese Aparallaxie suchen sie in doppelter Weise zu begründen. Sie berufen sich erstlich darauf, daß sehr oft notorisch falsche Vorstellungen genau die gleiche subjektive Evidenz und Eindruckskraft besitzen wie die wahren, wie z. B. die Vorstellungen der Trunkenen, Träumenden und Wahnsinnigen (Sextus l. c. § 403—407 cf. Cic. Luc. § 47—54). Diese Art der Aparallaxie bezeichnet

Sextus als diejenige κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα[1]) und er unterscheidet hiervon als eine zweite Art die Aparallaxie κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον[2]) welche er p. 280, 1 ff. in folgender Weise erläutert: ἐπὶ γὰρ τῶν ὁμοίων μὲν κατὰ μορφήν, διαφερόντων δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀμήχανόν ἐστι διορίζειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς ψευδοῦς καὶ ἀκαταλήπτου. Es handelt sich hierbei um die vielen Fälle, wo gleich oder sehr ähnlich gestaltete Dinge und Wesen als Natur- oder als menschliches Kunstprodukt in größerer oder geringerer Mehrzahl vorkommen, wie etwa Zwillinge, Bienen[3]), Schlangen[4]), Eier, Siegelabdrücke, Abgüsse von Statuen[5]) und dgl. Wenn man nacheinander vor je ein Exemplar von Dingen dieser Art gestellt ist, wird man schwerlich mit Sicherheit sagen können, ob man es das zweite Mal mit demselben schon einmal gesehenen Exemplar zu tun hat oder mit einem andern (cf. Sextus l. c. p. 280, 5 ff. 15 ff.). Würde man trotzdem ein Urteil wagen, z. B. das zuvor gesehene Exemplar wiederzuerkennen behaupten, so kann man leicht durch die Aparallaxie der falschen und der richtigen Vorstellung getäuscht werden, weil die ihrer Formung nach (κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον) gleichen oder nahezu gleichen Vorstellungen jenes Unterschiedsmerkmals entbehren, welches allein die sichere Identifizierung des individuellen Objekts gestatten würde. Beziehe ich z. B. meine Vorstellung, objektiv angesehen, ganz richtig auf denjenigen Zwillingsbruder, den ich wiederzuerkennen glaube, so riskiere ich subjektiv doch die Möglichkeit des Irrtums, denn der wahren Vorstellung fehlt in diesem Falle, obgleich sie ἀπὸ ὑπάρχοντος und κατὰ τὸ ὑπάρχον abgeprägt ist, das sichere Unterscheidungsmerkmal von der falschen, d. h. derjenigen, die auf den andern Zwillingsbruder zu beziehen wäre (cf. Lucull. p. 114, 6 ff. Plasberg).

Blicken wir nun auf die Ciceronische Darstellung dieser Gedanken (in der Rede des Antiocheers § 54—58; in der akademischen Erwiderung Ciceros § 84—86), so sehen wir in ihr noch einige weitere Momente hervortreten. Um die von ihnen herangezogene Ähnlichkeit oder Gleichheit solcher Dinge besonders unterstreichen

[1]) p. 279, 30: der Ausdruck ist natürlich so zu verstehen, daß das ἰδίωμα in der ἐνάργεια und im ἔντονον der Vorstellung besteht, cf. p. 379, 18 τοῦ συνακτικοῦ ἰδιώματος; p. 469, 30 ff.; p. 707, 27 ff.

[2]) Cf. zu p. 372, 31.

[3]) Cf. Lucull. p. 95, 12 Plasberg.

[4]) Cf. Sextus p. 280, 12 ff.

[5]) Cf. Lucull. p. 95, 5 und p. 114, 18 ff.

zu können, nehmen die Akademiker die Ansicht Demokrits zu Hilfe, nach welcher es unzählig viele absolut gleiche Welten gibt, und postulieren auf Grund dieses Gedankens — als das verhältnismäßig noch geringere Paradoxon — daß schon in der einen uns bekannten Welt viele absolut gleichbeschaffene Dinge und Wesen vorkommen möchten (§ 55). Sie verfechten also hypothetisch die These, daß wirklich vielfach absolute objektive Gleichheit unter den Dingen stattfindet. Die Stoiker stellen dieser Meinung den Satz ihrer eigenen Physik gegenüber, nach dem vielmehr jedes Einzelding von jedem andern, auch dem annähernd gleichen und ähnlichen, nicht bloß durch die individuelle Existenz, sondern auch der Beschaffenheit nach verschieden ist (s. Lucull. p. 96, 11. p. 114, 12 ff.). Sie suchen zu zeigen, daß auch die scheinbar gleichen Dinge bei näherem Zusehen doch Verschiedenheiten erkennen lassen, und daß durch vertrauten Umgang, durch Übung, Gewohnheit und technisch-spezialistische Sachverständigkeit diese Verschiedenheit auch sicher aufgefaßt werden kann (Lucull. p. 96, 11 ff.). Nun ist es klar, daß die Akademiker, so sehr die vollkommene objektive Gleichheit der Dinge ihren Gesichtspunkt unterstützen würde, dennoch kein Interesse haben können, diese Gleichheit um jeden Preis den Stoikern gegenüber zu behaupten. Erstlich würden sie mit der Vertretung einer solchen offensichtlich dogmatischen Ansicht ihrem skeptischen Prinzip untreu werden; schon deshalb kann nur ein gelegentliches Aufgreifen dieser Meinung zu dialektisch-rhetorischer Verwendung in der philosophischen Disputation, jedoch kein ernstliches Festhalten daran, für sie in Betracht kommen. Sodann hängt aber auch die wesentliche sachliche Bedeutung ihres Arguments keineswegs an der Voraussetzung absoluter objektiver Gleichheit der Dinge. Das urteilende Subjekt hat es ja niemals direkt mit den Dingen, sondern immer nur mit den Vorstellungen von den Dingen zu tun, und diese können für das Subjekt recht wohl ununterscheidbar gleich sein, wenn auch die ähnlichen Dinge selber, objektiv betrachtet, Verschiedenheiten aufweisen. Wir sehen also, wie auch bei dieser zweiten Art der Aparallaxie, die im Unterschied von der ersten, der rein subjektiven Apparallaxie der ἐνάργεια, von der objektiven Gleichheit der Dinge und Vorstellungen ausgeht, der anfänglich gewählte objektive Standpunkt schließlich ganz in den subjektiven übergeführt wird[1]). Es genügt eben dem

[1]) Eine ähnliche Distinktion zwischen subjektivem Gleichscheinen und objektivem Gleichsein machen die Akademiker auch bei der Aparallaxie der ἐνάργεια. Aber dort bezieht sich diese Unterscheidung nicht auf das

skeptischen Interesse auch bei dieser Gedankenwendung zu zeigen, daß die kataleptische φαντασία sich für das Subjekt nicht von der akataleptischen unterscheidet. Auch würde mit der Behauptung objektiver Gleichheit, sei es der Dinge oder der Vorstellungen, der von den Skeptikern eingenommene Standpunkt des Subjekts inkonsequenterweise überschritten.

Dementsprechend finden wir denn bei Cicero, daß der Antiocheer selber den Akademikern vorhält, ihr Interesse erfordere keineswegs die unmögliche Annahme objektiver absoluter Gleichheit der Dinge, sondern nur die einer relativen Gleichheit oder Ähnlichkeit, die natürlich von ihm und den Stoikern zugestanden werde (cf. Lucull. p. 95, 6 ff. 13 ff.), und anderseits brauche auch die Tatsache, daß Übung und spezialistische Sachverständigkeit selbst scheinbar gleiche Dinge zu unterscheiden lehre, die Akademiker keineswegs in ihrer Argumentation irre zu machen, da immer noch genug Laien usw. übrig blieben, denen die betreffenden Dinge als gleich erschienen (p. 96, 11 ff). Der Akademiker erkennt in seiner Erwiderung diese Einwendungen des Antiocheers, soweit sie die akademischen Thesen auf ihr notwendiges Maß zurückführen, rundweg an; d. h. er gibt sich mit relativer objektiver Gleichheit der Dinge zufrieden und hebt selbst hervor, daß das Entscheidende nicht das objektive Gleichsein, sondern das subjektive Gleichscheinen sei (s. p. 114, 15 ff.). Aber natürlich findet er sich hiermit nicht widerlegt; er bespricht das Problem, in rhetorischer Art argumentierend, von seinem Standpunkt aus, ohne einen andern neuen Gesichtspunkt[1]) in die Diskussion zu werfen als den einen freilich wesentlichen, der nach seiner Meinung den Ausschlag zu

Verhältnis von Ding und Vorstellung, sondern auf die Vorstellungen allein. Die akataleptische Vorstellung des Träumenden soll der kataleptischen des Wachenden hinsichtlich der ἐνάργεια nicht bloß gleich scheinen (für das betreffende Subjekt, also etwa den Träumenden), sondern ihr wirklich objektiv gleich sein (cf. p. 91, 6 f. 11 f. 92, 2. 20 ff. 94, 20 f.). Die Akademiker behaupten zwar eine solche vollkommene objektive Gleichheit der Evidenz, doch könnte und würde ihnen auch in diesem Fall eine bloß subjektive Gleichheit genügen (cf. p. 87, 18 ff. 98, 5 ff. und unten S. 293 Anm.).

[1]) Das hier Gesagte ist nur als ein Urteil über das rein sachlich logische Verhältnis der Argumentationen des Lucullus und Cicero gemeint. Die Frage, ob die Erwiderung Ciceros wirklich die Rede des Lucullus voraussetzt und sich auf sie bezieht oder ob etwa beide Darstellungen aus Quellen geschöpft sind, die überhaupt in keinem derartigen oder sogar in dem umgekehrten literarischen Verhältnis standen, bleibt dadurch unberührt (vgl. darüber Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosoph. Schriften III p. 328 ff.).

seinen Gunsten gibt: daß ein einziger wirklicher Fall von Täuschung dieser Art alle übrigen verdächtige; (s. p. 114, 3 ff.: *negas tantam similitudinem in rerum natura esse .... ne sit sane: videri certe potest; fallet igitur sensum. et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit* etc.; cf. p. 114, 9 ff.).

Betrachtet man nun von dieser Klarstellung des Problems aus die fragliche Stelle in § 58, so ergibt sich die richtige Interpretation von selbst. Der Antiocheer hatte darauf hingewiesen, daß gewisse Hühnerzüchter in Delos imstande gewesen seien, einem Ei anzusehen, welche ihrer Hennen es gelegt habe; er fährt dann fort (nach Plasbergs Text): *neque id est contra vos; nam vobis satis esset* (bzw. *satis esse posset*) *ova illa* ⟨*nos*⟩ *non internoscere; nihilo enim magis adsentirer hoc illud esse quam si inter illa omnino nihil interesset.* 'Und diese Tatsache spricht keineswegs gegen euch Akademiker (cf. p. 94, 13. 115, 2. 118, 5); denn für euer Interesse würde es genügen, daß jene Eier nur für uns (bzw. überhaupt für andere außer den Hühnerspezialisten) nicht zu unterscheiden sind; denn ich würde unter diesen Umständen dem Urteil, daß dieses gegebene Ei jenes bestimmte (d. h. etwa das von jener bestimmten Henne gelegte; cf. § 57 fin.) sei, um nichts mehr geneigt sein zuzustimmen (*adsentiri hoc illud esse* = *συγκατατίθεσθαι τῷ τοῦτο ἐκεῖνο εἶναι*) als bei der Voraussetzung, daß zwischen den Eiern objektiv gar kein Unterschied besteht, d. h. daß sie objektiv vollkommen gleich beschaffen sind'.

Bei der Annahme vollkommener objektiver Gleichheit der Eier könnte von richtiger Identifizierung eines gegebenen Eis natürlich gar keine Rede sein; der stoische bzw. antiocheische σοφός würde also bei dieser Voraussetzung keinesfalls seine Zustimmung zu dem die Identität behauptenden Urteil geben. Sind aber die Eier zwar objektiv verschieden, jedoch für den urteilenden Antiocheer subjektiv nicht unterscheidbar, so verschiebt sich damit, obgleich es zunächst so scheinen könnte, in Wirklichkeit doch die Sachlage in keiner Weise zu seinen Gunsten und zu Ungunsten der Akademiker. Er müßte und würde auch in diesem Falle die Zustimmung zurückhalten, um keinen Irrtum zu riskieren, damit aber würde er das tun, was die Akademiker von sich und ihm verlangen, so daß deren Interesse befriedigt würde (*neque id est contra vos*). Teilt er doch mit den Akademikern den Grundsatz, daß eine Vorstellung, die auch falsch sein könnte, die sich von der falschen nicht durch ein deutliches Merkmal unterscheidet, niemals als wahr gelten darf (s. p. 98, 1 ff. cf. p. 76, 3 ff. 83, 22 ff.). Mit einer solchen Vorstellung würde er es aber bei subjektiver Ununterscheidbarkeit der Eier

ebensowohl zu tun haben wie bei objektiver Gleichheit. Die letztere preiszugeben schädigt deshalb das Interesse der Akademiker in keiner Weise. Denn ihr Ziel, den Stoiker in derartigen Fällen zur ἐποχή zu nötigen, erreichen sie auch unter Beschränkung auf die nur subjektive Aparallaxie. Der Gegensatz des Stoikers gegen die Akademiker reduziert sich also lediglich darauf, daß er aus solchen Einzelfällen, die freilich auch ihn zu der von den Akademikern verlangten Stellungnahme nötigen, nicht dieselben Konsequenzen zieht wie seine skeptischen Gegner. Diese finden durch solche Fälle die Möglichkeit sicherer Erkenntnis überhaupt verdächtigt und machen daher die Zurückhaltung der Zustimmung zum allgemeinen Prinzip (cf. p. 114, 5 ff.), während der Stoiker, bzw. Antiocheer, die ἐποχή auf die problematischen Einzelfälle beschränkt, ohne sich dadurch im allgemeinen an der Möglichkeit richtiger Erkenntnis irre machen zu lassen.

Was an dieser Stelle bisher, wie es scheint, immer falsch verstanden worden ist, so daß sie infolgedessen als besonders schwierig erschien, ist die Bedeutung des *adsentiri hoc illud esse.* Man[1]) bezog diese Worte nicht auf das Problem der richtigen Identifizierung eines einzigen gegebenen Eis, um welches sich nach den obigen Darlegungen die ganze Erörterung dreht, sondern auf die Anerkennung der Gleichheit zweier oder mehrerer Eier untereinander. *adsentiri hoc illud esse* würde danach bedeuten: 'zustimmen, daß dieses Ei mit jenem andern der Beschaffenheit nach (obzwar nicht der Existenz nach) identisch sei'[2]). Eine

[1]) Die Erörterung wendet sich gegen die Interpretation Plasbergs. Über die Erklärungen der früheren s. unten.

[2]) Diese Deutung des *hoc illud esse* auf die qualitative Identität zweier Eier ist jedoch durch den Zusammenhang in keiner Weise indiziert; denn es war ja im vorhergehenden nirgends von zwei bestimmten Eiern die Rede. Höchstens unter dieser Bedingung könnte aber m. E. überhaupt davon die Rede sein, daß das *hoc illud esse* die qualitative Identität zweier Eier bezeichne. Indessen selbst dann bliebe diese Ausdrucksweise, rein sprachlich angesehen, höchst auffällig und wäre ohne Analogie; denn sonst erscheinen zur Bezeichnung dieses Gedankens stets andere Ausdruckswendungen; vgl. z. B. p. 95, 14 f.: *tu autem vis eosdem plane esse, non similes*; p. 95, 19 ff.; p. 97, 1: *num censes etiam eosdem fuisse*; p. 92, 21 f.; p. 147, 17: *hos enim quasi eosdem esse vultis.* Hingegen ist das *hoc illud esse* der ganz natürliche und nächstliegende Ausdruck für die Identifizierung eines einzigen Eis. Im Griechischen ist das entsprechende τοῦτο ἐκεῖνο als sehr gewöhnlich bekannt; man vergleiche: Thucyd. I 43, 2 τὸ δὲ ἴσον ἀνταπόδοτε, γνόντες τοῦτον ἐκεῖνον εἶναι τὸν καιρόν, ἐν ᾧ ὅ τε ὑπουργῶν φίλος μάλιστα καὶ ὁ ἀντιστὰς ἐχθρός; Euripid. Ion 554.

solche qualitative Identität zweier oder mehrerer Eier behaupten nur, wenn auch nur hypothetisch, die Akademiker, leugnen hingegen die Stoiker. Es würde sich in dem Satz also darum handeln, ob der Stoiker bei bloß subjektiver Nichtunterscheidbarkeit der Eier mehr oder weniger Grund hätte, dieser akademischen Hilfsannahme der Gleichheit der Eier zuzustimmen als bei wirklicher objektiver Gleichheit. Offenbar hätte er viel weniger Grund dazu.

Aristophanes Ran. 318 f.: τοῦτ' ἔστ' ἐκεῖν' ὦ δέσποθ' · οἱ μεμνημένοι | ἐνταῦθά που παίζουσι, οὓς ἔφραζε νῷν; Plato Phaedr. p. 241 D: τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε (Abschluß der Rede); ibid. p. 252 C; ibid. 266 C: τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπὲ τί χρὴ καλεῖν · ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἡ λόγων τέχνη, ᾗ Θρασύμαχός τε καὶ οἱ ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν κτλ.; Sympos. p. 223 A: ταῦτα ἐκεῖνα, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδη, τὰ εἰωθότα · Σωκράτους παρόντος τῶν καλῶν μεταλαβεῖν ἀδύνατον ἄλλῳ; Timaeus p. 26 C/D; Lucian. Somnium § 11 fin.: ὥστε τῶν ὁρώντων ἕκαστος τὸν πλησίον κινήσας δείξει σε τῷ δακτύλῳ 'οὗτος ἐκεῖνος' λέγων; de mercede conductis 12; Eusebius praep. ev. XIV cap. 7, § 4. Aber auch die entsprechende lateinische Wendung läßt sich, obwohl sie nicht ebenso häufig zu sein scheint wie die griechische, doch ausgiebig belegen; vgl. Terenz, Andria 125 f.: *percussit ilico animum. attat hoc illud est, hinc illae lacrumae, haec illa est misericordia.* Vergil. Aen. III 558 ff.: *et pater Anchises nimirum haec illa Charybdis; hos Helenus scopulos, haec saxa horrenda canebat.* IV 675 ff. Cicero Tuscul. V 103 *hic est ille Demosthenes* (in demselben Sinn wie oben das οὗτος ἐκεῖνος bei Luc. somn. 12); de re publ. VI 18: *hic, inquam, quis est, qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus? hic est, inquit, ille qui* etc.; Academic. I 22 (p. 45, 2 Plasberg). Man erkennt aus diesen Beispielen, daß es sich bei dem τοῦτο ἐκεῖνο bzw. *hoc illud* um eine vielfach geradezu zur festen Formel erstarrte (s. besonders Plato, Phaedrus 266 C) Wendung der Umgangssprache handelt, welche die richtige Identifizierung und Wiedererkennung einer Sache oder auch die richtige Deutung eines Vorgangs, öfter auch die Subsumption des individuellen Falles unter den allgemeinen Begriff bezeichnet. Sie hat an sämtlichen genannten Stellen etwas Formelhaftes an sich, und wir dürfen daher annehmen, daß auch aus dem *hoc illud esse* unserer Lucullus-Stelle dieses Formelhafte herausgehört werden soll, wenn auch in diesem Fall in der Anwendung der Formel nicht eben eine besondere Pointe liegt, wie an vielen der angeführten Stellen, wo sie dem Scherz, dem Witz, der Ironie oder auch dem Ausdruck eines starken Affekts dient. Höchstens mag auch hier darin eine gewisse rein formale Pointiertheit des Ausdrucks und vielleicht ein ganz leichter Anflug von Scherz liegen. Daß aber das *hoc illud esse* überhaupt auch hier im Sinne jener Formel die Identifizierung eines einzigen Eies bezeichnet, scheint mir durch die angeführten Stellen gesichert zu sein. Übrigens wäre es auch sachlich sehr seltsam, wenn die akademische Hilfshypothese von der Gleichheit aller oder doch vieler Eier mit diesem *hoc illud esse* ausgedrückt würde, das sich doch höchstens auf zwei Eier beziehen kann, während aus dem Zusammenhang, wie gesagt, nicht einmal hervorgeht, welche zwei Eier eigentlich gemeint sind.

Liegt doch die Sache bei dieser Auffassung völlig anders als bei der unserigen. Es würde sich gar nicht um ein Problem der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis handeln, auf welche sich die φαντασία καταληπτική, zwar nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie bezieht, sondern um die Meinungsverschiedenheit beider Parteien über eine metaphysische Hilfsannahme, bei welcher jene Eingeschränktheit des Urteilenden auf den Standpunkt des Subjekts gar keine Rolle spielt. Der Stoiker leugnet schon im Prinzip die absolute Gleichheit der Dinge; er wird sie also, wenn nur noch von der subjektiven Nichtunterscheidbarkeit bei objektiver Verschiedenheit die Rede ist, erst recht nicht anerkennen. Anstatt *nihilo magis quam* wäre demnach, wie Plasberg selber sagt, *multo minus quam* zu erwarten. Aber von einem so schweren und an und für sich schon entscheidenden Bedenken abgesehen[1]), — welchen Sinn hätte die Behandlung dieser Frage überhaupt in dem vor-

[1]) Plasberg beruft sich zur Rechtfertigung des *nihilo magis* darauf, daß derartige Wendungen vielfach ungenau gebraucht würden; *non magis quam* sei so viel wie *non aliter ac* oder *ibidem ac*, also gleich 'ebenso wie'. Dies ist nun gewiß zutreffend (cf. oben zu p. 437, 23 f.); indessen liegt die Sache in diesem Fall doch etwas anders. Denn hier würde es sich nach Plasbergs Interpretation nicht wie bei dem gewöhnlichen *nihilo magis quam* und *nihilo minus quam* im wesentlichen um eine Gleichsetzung handeln — worauf es beruht, daß beide Wendungen in freierem Gebrauch vertauscht werden können, weil sie nämlich in der hauptsächlich geforderten Bedeutung 'ebensowenig' bzw. 'ebensosehr', also in der Funktion der Gleichsetzung, zusammentreffen — sondern der Gedanke würde, nach Plasbergs eigenen Worten, anstatt *nihilo magis quam* vielmehr *multo minus quam* verlangen, welches in keiner Weise eine Gleichsetzung ausdrückt, sondern gerade eine starke Verschiedenheit hervorhebt. Deshalb scheint mir die Möglichkeit eines Eintretens von *nihilo magis quam* für *multo minus quam* durch jenen freieren Gebrauch ganz anderer Art keineswegs bewiesen, ja ich halte sie überhaupt für ausgeschlossen. — Aber auch von dieser Frage ganz abgesehen, läßt sich zeigen, daß ein *multo minus quam* auch dem Sinne nach an unserer Stelle unmöglich ist. Man setze nämlich versuchsweise *multo minus quam* für *nihilo magis quam* ein, so wird man bemerken, daß das *satis esset* dazu sehr schlecht paßt. Wenn nämlich der Antiocheer, bei bloß subjektiver Nichtunterscheidbarkeit der Eier, der Gleichheit derselben viel weniger, bzw. erst recht nicht zustimmen, d. h. also zur ἐποχή viel mehr geneigt sein würde, so läge dieser Fall für das Interesse der Akademiker, ihn zur ἐποχή zu bringen, ja sogar viel günstiger als die Annahme objektiver Gleichheit. Das *satis esset* würde also viel zu wenig behaupten. Diese Unstimmigkeit zwischen dem *satis esset* und dem *nihilo magis* (= *multo minus*) fällt aber weg, wenn man, wie wir, das *nihilo magis* in seinem genauen logischen Sinn festhält, welcher hierdurch m. E. in sehr bemerkenswerter Weise als der vom Autor beabsichtigte bestätigt wird.

liegenden Zusammenhang? Inwiefern ist es nicht gegen das Interesse der Akademiker (*contra vos*), daß der Antiocheer ihrem Satz von der Gleichheit der Dinge seine Zustimmung versagen muß? An diesem Punkt enthüllt sich der eigentliche Kern des Mißverständnisses. Plasberg denkt das Interesse der Akademiker, ebenso wie wir, darauf gerichtet, daß die Stoiker sich zur ἐποχή (*retentio adsensionis*) genötigt sehen. Und freilich liegt darin das Endziel aller ihrer Argumente, mit denen sie die Aparallaxie der falschen und richtigen Vorstellung beweisen wollen. Aber es handelt sich bei dieser Zurückhaltung der Zustimmung doch einzig und allein um das Problem der Erkenntis der sinnlich erscheinenden Gegenstände, der richtigen Beziehung der φαντασία auf das ihr wirklich zugrunde liegende φανταστόν, also, im Falle des Eierbeispiels, um die Aufgabe der richtigen Identifizierung eines gegebenen Eies. Nur in diesem Sinne kann doch das Eierbeispiel als Spezialfall des hier erörterten Erkenntnisproblems der καταληπτική φαντασία angesehen werden. Plasberg aber schiebt an Stelle dieser Fragestellung, welche den Angelpunkt der ganzen Auseinandersetzung bildet, durch seine Interpretation plötzlich eine völlig andersartige Frage unter, nämlich die, ob vorauszusetzen sei, daß ein Ei dem andern gleiche oder nicht; allein die Bejahung und Verneinung dieser Frage hat mit dem Problem der συγκατάθεσις und der ἐποχή im Sinne des stoisch-akademischen Erkenntnisproblems gar nichts zu tun, und das Eierbeispiel, welches zu ganz anderem Zwecke erdacht wurde, ist keineswegs geeignet, auch in diesem Sinne das Erkenntnisproblem zu erläutern[1]).

[1]) Ich bestreite natürlich nicht, daß der Satz von der Gleichheit der Eier, da auch er, ebenso wie jeder andere Satz, den Inhalt einer Vorstellung bildet, an und für sich auch als Beispiel zur Illustration des Erkenntnisproblems verwendet werden könnte. Denn als Inhalt der φαντασία καταληπτική werden in erster Linie zwar die sinnlich anschaubaren Gegenstände gedacht, aber darüber hinaus doch auch alles andere, Sätze, Gedanken, Werturteile — kurz alles, was überhaupt Objekt der Erkenntnis werden kann (cf. z. B. Lucullus § 100. 119). Allein das Interesse, welches beide Parteien diesem Satz von der Gleichheit der Eier entgegenbringen, liegt offenkundig in einer ganz anderen Richtung. Der Satz soll zur Fundamentierung der akademischen Skepsis dienen und wird deshalb von den Stoikern bekämpft. Die Parteien streiten mit Argumenten um seine Richtigkeit, aber ihn selber zum Beispiel des Erkenntnisgegenstandes zu machen, muß ihnen völlig fern liegen.

Daß er als ein solches erscheint, wird übrigens, auch bei der Plasbergschen Interpretation, nur bewirkt durch das Wort *adsentiri* = συγκατατίθεσθαι. Denn *adsentiri* ist der term. techn. für die Zustimmung zu einer φαντασία καταληπτική. Wenn anstatt des *adsentiri* etwa *concedere*

Höchstens könnte man in dieser plötzlichen Übertragung des Problems der *adsensio* auf eine ganz andere als die bisher festgehaltene Fragestellung einen Scherz finden wollen. Dieser Scherz würde darin bestehen, daß der Antiocheer, den der Akademiker in der Frage der Identifizierung eines gegebenen Eies zur ἐποχή treiben will, sich zwar zur ἐποχή in bezug auf das Eierproblem genötigt erklärt, aber in ganz anderem Sinne als der Akademiker es verlangte, indem er nämlich gegenüber der akademischen Hilfshypothese von der objektiven Gleichheit der Eier seine Zustimmung zurückhält, von deren Richtigkeit der Akademiker ihn gerade so gern überzeugt hätte. Der Antiocheer würde damit also einer Sache seine Zustimmung versagen, für welche der Akademiker sie, seinen eigenen Prinzipien ungetreu, verlangt; er würde die akademische Forderung der ἐποχή befriedigen, aber in einer Art, die dem Akademiker durchaus unerwünscht ist und die eben dadurch den Widerspruch aufdeckt, in welchen er mit sich geraten ist. Indessen ist den Worten nichts davon anzumerken, daß sie in diesem Sinne scherzhaft gemeint sein sollten. Vielmehr betont der Antiocheer unmittelbar hinterher (p. 98, 1—99, 5) gerade in tiefstem Ernst seine strenge Entschlossenheit, trotz seiner Behauptung der Möglichkeit einer Erkenntnis alles unsichere *opinari* zu vermeiden, also die ἐποχή in den Fällen, wo er sich zu ihr genötigt sehe, sogar konsequenter durchzuführen als Karneades selber, der dem Weisen ein gelegentliches *opinari* gestattet haben solle. Vor allem aber ist es völlig undenkbar, daß gerade in dem Satz, in welchem die ganze p. 95, 5 anhebende Erörterung über die *similitudines rerum* gewissermaßen kulminiert und abschließt[1]), plötzlich, sei es nun im Ernst oder Scherz, eine

dastünde oder *adsentiri* im Sinne von *concedere* verstanden werden dürfte, so käme niemand auf den Gedanken, daß die Gleichheit der Eier hier als Beispiel des Erkenntnisgegenstandes hingestellt sei, es würde sich dann nur darum handeln, daß der Antiocheer dem Akademiker die qualitative Identität zweier Eier bei bloßer Nichtunterscheidbarkeit derselben noch weniger einräumen könne als bei objektiver Gleichheit. Diese Ausdrucksweise (*concedere* statt *adsentiri*) wäre nun, für sich betrachtet, sogar viel natürlicher, allein einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden gewinnt der Satz auch bei Plasbergs Auffassung nur durch das *adsentiri*. Erkennt man aber einmal diese terminologische Bedeutung des *adsentiri* in ihrer Schärfe, so liegt gerade in ihr das sicherste Indicium dafür, daß mit dem *hoc illud esse* nicht die qualitative Identität der Eier, sondern die Identifizierung des einen Eies gemeint ist, weil allein auf diese Weise die wirkliche Bedeutung des Eierbeispiels zu ihrem Recht kommt.

[1]) Den Gipfel- und Endpunkt der Erörterung über die *similitudines rerum* sehe ich deshalb in diesem Satz, weil bereits der unmittelbar folgende

derartige Verschiebung der Problemstellung eintritt, wie sie Plasbergs Interpretation voraussetzt.

Ich mache im einzelnen noch auf folgendes aufmerksam. Unmittelbar vor unserem Satz tritt deutlich hervor, daß es sich bei dem Eierproblem um die richtige Identifizierung eines gegebenen Eies handelt, nämlich in den Worten (p. 97, 15): *ii cum ovum inspexerant, quae id gallina peperisset, dicere solebant* (cf. p. 114, 23 f.: *gallinarium .... Deliacum illum, qui ova cognosceret*). Der Zusammenhang hiermit ginge völlig verloren, wenn als Gegenstand des *adsentiri* nun auf einmal anstatt der Identität des einen Eies die Gleichheit der Eier einträte.

Ferner: der Satz von Anfang § 58 nimmt das bereits zu Anfang § 57 Ausgesprochene wieder auf: daß der Weise bei Dingen, die für ihn ununterscheidbar seien, die Zustimmung zu dem betreffenden *visum* zurückhalten werde; nach dem ganzen Zusammenhang kann

die Aufmerksamkeit von diesem Spezialargument auf das seit § 40 behandelte allgemeinere Problem zurücklenkt, dem das Argument der *similitudines* untergeordnet ist, nämlich auf die Frage, ob die Akademiker mit Recht behaupten, zwischen den wahren und falschen, den kataleptischen und akataleptischen Vorstellungen bestehe kein Unterschied (cf. p. 88, 8 f. 17 ff. 89, 19 f.). Die Akademiker suchen diesen Satz erstlich durch Berufung auf die *inania visa* (§ 47—54 init.; cf. p. 91, 6 f. 11 f.; 92, 2; 94, 13. 20 f.), zweitens durch die *similitudines* (§ 54—58) zu beweisen. Mit dem Satz *habeo enim regulam* etc. (p. 98, 1 ff.), genauer mit den Worten *veri enim et falsi non modo cognitio, sed etiam natura tolletur, si nihil erit quod intersit* (sc. *inter visa vera et falsa* — cf. p. 98, 1 —, nicht etwa *inter ova*, wie in p. 98, 1 das *inter illa* natürlich zu verstehen war), kehrt nun Lucullus zu jener allgemeinen Fragestellung zurück, indem er den Gedanken ausspricht, daß die Akademiker mit ihrem Satz *nihil interesse inter visa vera et falsa*, dem alle ihre (bis Anfang § 58 widerlegten) Argumente galten (cf. p. 88, 17 ff. und p. 117, 8 ff.), nicht bloß die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis für uns, sondern jeden objektiven Sinn des Wahrheitsbegriffes selber aufheben (was die Akademiker selbst durchaus bestritten; cf. 84, 3 ff. 106, 15 ff. 130, 18. 135, 12). Das jetzt weiter Folgende bezieht sich daher nicht mehr auf das Argument der *similitudines* allein, wie z. B. Hirzel (Untersuchungen zu Cic. phil. Schr. III p. 328 ff.) annimmt, sondern auf die Aparallaxie-Gedanken der Akademiker im allgemeinen. Daher gilt denn auch die im folgenden (p. 98, 5 ff.) abgelehnte Dinstinktion der Akademiker zwischen den *ipsae impressiones* (d. h. den φαντασίαι, objektiv als Abbilder der Dinge in der Seele betrachtet) und den *species et formae visorum* (d. h. dem Bewußtsein des Subjekts von der Gestalt dieser Abbilder; vgl. den Gebrauch von *species* p. 93, 17) nicht mehr allein von den Vorstellungen ähnlicher Dinge, sondern von allen Vorstellungen überhaupt (cf. p. 87, 18 f. und p. 90, 23—92, 4). Und erst recht ist in den beiden folgenden Erörterungen (§ 59 und 60) von einer speziellen Beziehung auf die *similitudines* nichts mehr zu bemerken.

aber doch mit diesem *visum* nur die Vorstellung von dem einzelnen Ding (Zwillingsbruder) gemeint sein, um dessen richtige Identifizierung es sich handelt. Und ebenso weist das *satis esset* in § 58 auf das analoge *si satis est ad tollendam cognitionem* in § 54 (p. 95, 7 f.) zurück; die 'Erkenntnis' aber, um deren Möglichkeit oder Unmöglichkeit es sich dort handelt, ist natürlich nichts anderes als wiederum die richtige Identifizierung der sinnlich angeschauten Einzeldinge.

Wollte man indessen die Beziehung dieser Stellen auf das Identifizierungsproblem, die m. E. aus dem Zusammenhang ohne weiteres hervorgeht, bezweifeln, weil sie immerhin nicht mit dürren Worten ausgesprochen wird, so muß doch angesichts der Erwiderung Ciceros in § 84—86 auch das letzte Bedenken hinschwinden. Dort wird unwidersprechlich klar auseinandergesetzt, daß es sich bei dem Beispiel der Zwillingsbrüder um die Identifizierung des einen Zwillings handelt (cf. p. 114, 1 f.: *in C. Cotta .... agnoscendo*; p. 114, 6: *sublato iudicio illo, quo oportet agnosci* vgl. Sextus p. 280, 7 ff.; in bezug auf die *sigilla* p. 114, 21 f. *ecquae poterit in agnoscendo esse distinctio*). Und eben dieses Identifizierungsproblem kann nach dem Vorhergegangenen allein gemeint sein, wenn es dort p. 114, 15 ff. weiter heißt: *ad id enim quod agitur nihil interest omnibusne partibus visa res a re* (ed. Turic. 1861, *visa re* libri) *nihil differat an internosci non possit etiam si differat*; dieser Satz stimmt aber mit § 58 vollkommen zusammen.

Schließlich vergleiche man noch einmal jene Sextusstelle, die uns zu diesem Exkurs veranlaßte (Sextus p. 280, 4 ff. und 15 ff.) und die keinen Zweifel zuläßt, daß und in welchem Sinn das Eierbeispiel das Identifizierungsproblem illustrieren soll. Ist aber dies die Bedeutung des Beispiels, so wäre es schwer begreiflich, daß an der einzigen Stelle, wo Cicero genauer auf den Sinn desselben eingeht, nämlich § 58, dieser völlig umgebogen wäre.

Die Tatsache, daß dieser im Grunde so nahe liegende und weder durch ein Textverderbnis noch durch eine besondere sprachliche Schwierigkeit unkenntlich gemachte Sinn so lange unverstanden [1]) bleiben konnte, ist merkwürdig genug. Ich vermag

[1]) Die Textfassungen und Interpretationen der älteren Erklärer findet man bequem zusammengestellt in der Ausgabe von Davies (M. Tullii Ciceronis Academica recens. Jo. Davisius Cantabrigiae 1736). Auf sie einzeln einzugehen, lohnt nicht der Mühe, weil keine von ihnen heute noch ernst genommen werden kann. Sie stimmen indessen alle darin überein, daß sie, teils ausdrücklich, teils stillschweigend, voraussetzen, das *hoc illud esse* sei gleich *eadem esse.* Eine Ausnahme macht nur Petrus Faber, dessen

sie mir nur daraus zu erklären, daß man die stoisch-akademische Fragestellung in der Erkenntnislehre in ihrer einfachen Grundform, in der sie die ganzen Academica beherrscht, nicht klar genug erfaßte. Weil das Problem unseres Satzes zur Verdeutlichung dieser Fragestellung einen Beitrag liefern konnte, schien es mir eine so ausführliche Erörterung zu verdienen.

An die Madvigsche Auffassung schließen sich mit einigen Modifikationen Halm (ed. Turicensis 1861; cf. auch Baiter in der ed. Tauchnitiana 1865) und Reid (M. T. Cic. Academica, The Text revised and explained by J. S. Reid, London 1885) an. Sie lesen: *neque id est contra nos; nam nobis satis est ova illa non internoscere: nihil enim magis adsentiri par est hoc illud esse quasi inter illa omnino nihil interesset.* Durch die klarere Beziehung des *nihilo magis* hat die Madvigsche Erklärung in dieser Fassung zweifellos viel gewonnen. Orelli (Turicensis 1828) zieht der Madvigschen Änderung von *quam si* in *quasi* die Streichung des *quam* vor. Auch C. F. W. Müller (ed. Teubneriana 1878/79) lehnt das Madvigsche *quasi* ab, hält aber im Unterschied von Orelli an dem *quam si* der Überlieferung fest (im übrigen liest er wie Halm, Baiter und Reid) und gibt folgende Erklärung: Ego 'locum difficillimum' sic interpretor: neque id (quod gallinarii facile ova internoscunt, nos non possumus) est contra nos. Nam nobis (qui sapientem aliquando retinere adsensum dicimus) satis est (nos) ova illa non internoscere (ad sustinendam adsensionem). Nihilo enim magis adsentiri par est hoc illud esse (i. e. non minus aequum est nos adsensum sustinere), quam si nihil interesset (quam si nemo internoscere posset). Diese Erklärung nun scheint mir nur unter der Voraussetzung verständlich zu werden, daß bereits Müller das *hoc illud esse* richtig auf die Identifizierung eines einzigen Eies bezieht. Denn warum sollte es auch bei objektiver Unterschiedslosigkeit der Eier billig sein über ihre Gleichheit das Urteil zurückzuhalten? Wenn es sich aber nicht um die Gleichheit der Eier, sondern die Identität des einen Eies handelt, so begreift

Kommentar zu den Academica (Paris 1661) bei Davies vollständig abgedruckt ist: er scheint das *hoc illud esse* richtig von der Identifizierung eines einzigen Eies zu verstehen ('... non magis assentiri posse Lucullum hoc ovum scilicet esse illud ovum, quod se dicat nosse, quam si inter illa omnino nihil interesset'). Von diesem Einzelpunkt abgesehen, ist aber auch seine Interpretation unmöglich. Später ist dann die falsche Auffassung des *hoc illud esse* = *eadem esse* besonders durch Madwig zur Geltung gebracht worden, der die Stelle in seinen Emendationes in Cic. libros de legibus et Academica (Hafniae 1826) behandelt (p. 158 ff.).

man wieder nicht, wie Müller dem Antiocheer geradezu ein Interesse an der Zurückhaltung des Urteils über diese Frage zuschreiben kann.

Dieser Überblick über die Versuche der Früheren macht jedenfalls recht fühlbar, daß es erst auf Grund von Plasbergs recensio möglich geworden ist, durch die richtige Deutung des *hoc illud esse* den Sinn dieser Stelle nach allen Beziehungen ihres Zusammenhanges aufzuklären.

Register

Stellen s. unter II. Die behandelten Sextusstellen sind nicht aufgeführt; das Buch ist nach der Reihenfolge des Textes geordnet, und wo einmal eine Stelle außer der Reihe behandelt wird, wird an der betr. Stelle ein Hinweis gegeben.

I. Wörter

II. Personen. Autoren

III. Grammatisches

Druckfehlerberichtigung

S. 5 Z. 1, S. 35 Z. 1, S. 75 Z. 20 lies: Hypot.
S. 103 Z. 3 v. u.: Philodemi
S. 163 Z. 1: Sprachgebrauch